

تفسير الفخر الرازي المشهور بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب

إمام محمد الرازي غفر الله له
المشهور بخطيب الرقي نفع الله المسلمين

٩٤٤ — ٦٠٤ هـ



حقوق الطبع محفوظة للنشر
الطبعة الأولى ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م

المجلد الثاني

دار الفكر

طبع في بيروت - لبنان

(٧) سُورَةُ النَّازِعَاتِ مكية
وَأَمَّا السُّورَةُ النَّازِعَاتُ فَهِيَ السُّورَةُ الْخَامِسَةُ

مدنية إلا آية ٢٨٦ فنزلت بنى في حجة الوداع
وأياتها مائتان وست وستون

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الزَّكَاةَ

في الميم فيه مسئلتان : المسألة الأولى : -

اعلم أن الألفاظ التي ينهجي بها أسماء مسمياتها أحرف الميسرة ، لأن المضاد مثلاً لفظة مفردة دالة بالتواضع على معنى مستقل بنفسه من غير دلالة على الزمان المعين لذلك المعنى ، وذلك المعنى هو الحرف الأول من ه ضرب ه فثبت أنها أسماء ولأنها يصرف فيها بالإضافة والتخيم والتعريف والتكبير والجمع والتصغير والموصف والإسناد والإضافة ، فكانت لا محالة أسماء . فإن قيل قد روى أبو هبشي الترمذي عن عبد الله بن مسعود قال : قال رسول الله ﷺ : من قرأ حرفاً من كتاب الله تعالى فله حسنة ، والحسنة بعشر أمثالها لا أقول أ لم حرف ، لكن ألف حرف ، ولام حرف ، وميم حرف الحديث ، والاستدلال به يتلخص مما ذكرتم قلنا : سواء حرفاً مجزأً لكونه اسماً للحرف ، وإطلاق اسم أحد المتلازمين على الآخر مجاز مشهور .

(فروع) : الأول : أنهم راعوا هذه الشبهة لمعان تطيعة ، وهي أن المسميات لما كانت ألقافاً كاسمائها وهي حروف مفردة وأسماء ترتقي عدد حروفها إلى الثلاثة اتجه لهم طريق إلى أن يقللوا في الإسم على المسمى ، فجعلوا المسمى صدر كل اسم منها إلا الألف فلم ينضم استعملوا الحيرة مكان مسميها لأنه لا يكون إلا ساكناً .

(الثاني) : حكمها ما لم تلها المواويل أن تكون ساكنة الأعجاز كإسماء الأعداد فيقال ألف لام ميم ، كما تقول واحد إثنان ثلاثة فإذا وليتها المواويل أدركها الإعراب كقولك هذه ألف وكتب ألفاً ونظرت إلى ألف ، وهكذا كل اسم عمدت إلى تأدية مياء فحسب ، لأن جوهر اللفظ موضوع لجوهر المعنى ، وحركات اللفظ دالة على أحوال المعنى ، فإذا أريد إنادة جوهر المعنى وجب إخلاء اللفظ عن الحركات .

(الثالث) : هذه الأسماء عربية وإنما سكنت سائر الأسماء حيث لا يحسن إعراب لفقد مرجع ، والدليل على أن سكوتها وقف لا بناء أنها لو بنيت لحطيت بها حقا كيف وأين وهؤلاء ولم يقل صاد فاف نون مجموع فيها بين الساكنين .

(المسألة الثانية) للناس في قوله (تعالى) الم وما يجري مجراه من الفواتح قولان : أحدهما : أن هذا علم مستور وسر محجوب استأثر الله بشارك وتعالى به . وقال أبو بكر الصديق رضي الله عنه : له في كل كتاب سر وسره في القرآن أوائل السور ، وقال علي رضي الله عنه : إن لكل كتاب حكمة وصفوة هذا الكتاب حروف التهجي . وقال بعض العارفين : العلم بمنزلة البحر فأجري منه وأدغم أجري من الوادي سر . ثم أجري من النهر جدول ، ثم أجري من الجدول ساقية ، فلو أجرى إلى الجدول ذلك الوادي لفرقه وأفسده ، ولو سال البحر إلى الوادي لأنفسه ، وهو المراد من قوله تعالى (أنزل من السماء ماء فساللت أودية بقدرها) فيحور العلم عند الله تعالى ، فأعطى الوصل منها أودية ، ثم أعطت الرسل من ودينتهم أملاً إلى الخلق ، ثم أعطت العلماء إلى العامة جداول صغيراً على قدر طاقتهم ، ثم أجرت العامة سواقي إلى أهاليهم بقدر طاقتهم . وعلى هذا ما روي في الخبر وللعلماء سر ، وللخلفاء سر ، وللأنبياء سر ، وللملائكة سر ، لله من بعد ذلك كله سر ، فلو أطلع الجهال على سر العلماء لأبادوهم ، ولو أطلع العلماء على سر الخلفاء لآبذوهم ، ولو أطلع الخلفاء على سر الأنبياء لآلفوهم ، ولو أطلع الأنبياء على سر الملائكة لآتهمهم ، ولو أطلع الملائكة على سر الله تعالى لفاحوا حافريه ، وبأدوا باقريه . والسبب في ذلك أن العقول الضعيفة لا تحتمل الأسرار القوية ، كما لا يجتمع نور الشمس أبصار الحفائش ، فلما زيدت الأنبياء في عقولهم قدروا على احتجاب أسرار النبوة ، ولما زيدت العلماء في عقولهم قدروا على احتجاب أسرارها ما عجزت العامة عنه ، وكذلك علماء الباطن ، وهم الحكماء زيد في عقولهم قدر واعل احتجابها عجزت عنه علماء الظاهر . ومنه الشبه عن هذه الحروف فقال : سر الله فلا تطلبوه ، وروى ابن ضيآن عن ابن عباس قال : عجزت العلماء عن إدراكها ، وقال الحسين بن الفضل : هو من التشابه .

واعلم أن المتكلمين أنكروا هذا القول ، وقالوا لا يجوز أن يرد في كتاب الله تعالى ما لا يكون مفهوماً للخلق ، واحتجوا عليه بالأيات والأخبار والمعقول .

أما الآيات فأربعة عشر (أحدها) قوله تعالى (أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها) أمرهم بالتدبر في القرآن ، ولو كان غير مفهوم فكيف يأمرهم بالتدبر فيه (وثانيها) قوله (أفلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لفرحوا فيه فرحاً كثيراً) فكيف يأمرهم بالتدبر فيه معرفة نفي التناقض والاختلاف مع أنه غير مفهوم للخلق ؟ (وثالثها) قوله : (وإنه لتنزّل رب العالمين نزل به الروح الأمين على قلبك لتكون من المنذرين بلسان عربي مبين) فلو لم يكن مفهوماً بطل كون الرسول ﴿ ﷺ ﴾ منزهاً به ، وأيضاً قوله : (بلسان عربي مبين) يدل على أنه نازل بلغة العرب ، وإذا كان الأمر كذلك وجب أن يكون مفهوماً (ورابعها) قوله (لعلمه الذين يستنبطونه منهم) والاستنباط منه لا يمكن إلا مع الإحاطة بمعناه (وخمسها) قوله (ثيباً لكل شيء) وقوله (ما فرطت في الكتاب من شيء) (وسادسها) قوله (هدى للناس ، هدى للمتقين) وغير العلوم لا يكون هدى (وسابعها) قوله (حكمه بالغ) وقوله (وشقاء لما في الصدور) وهدى ورحمة للمؤمنين) وكل هذه الصفات لا تحصل في غير العلوم (وثامنها) قوله (قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين) (وناسمها) قوله (أولم يكنهم أبا أنزلنا عليك الكتاب بلى عليهم ، إن في ذلك لرحمة وذكرى لقوم يؤمنون) وكيف يكون الكتاب كافياً وكيف يكون ذكرى مع أنه غير مفهوم ؟ (وعاشرها) قوله تعالى (هذا بلاغ للناس ولينذروا به) فكيف يكون بلاغاً ، وكيف يقع الإنذار به مع أنه غير معلوم ؟ وقيل في آخر الآية (وليذكر أولوا الألباب) وإنما يكون كذلك لو كان معلوماً (إحدى عشر) قوله : (قد جاءكم يرهان من ربكم وأنزلنا إليكم نوراً مبيناً) فكيف يكون يرهان ونوراً مبيناً مع أنه غير معلوم ؟ (الثاني عشر) قوله (فمن اتبع هداي فلا يضل ولا يشقى ، ومن أعرض عن ذكري فإن له معيشة ضنكاً) فكيف يمكن تبايع والإعراض عنه غير معلوم ؟ (الثالث عشر) (إن هذا القرآن يهدي للذي هي "نوم" فكيف يكون هادياً مع أنه غير معلوم ؟ (الرابع عشر) قوله تعالى (آمين الرسول - إلى قوله سمعنا وأطعنا) والطاعة لا تكون إلا بعد الفهم فوجب كون القرآن مفهوماً .

وأما الأخبار : فعوله عليه السلام « إني تركت فيكم ما إن أمسكتكم به لن تضلوا كتاب الله وسنتي » فكيف يمكن التمسك به وهو غير معلوم ؟ وعن علي رضي الله عنه « أنه عليه السلام قال : عليكم بكتاب الله فيه نيا ما قبلكم وخبر ما بعدكم وحكم ما بينكم ، هو المصل ليس

بالقول ، من تركه من جبار قصصه الله ، ومن اتبع الهدى في غيره أضله الله ، وهو حبل الله المتين ، والمذكر الحكيم والصراط المستقيم ، هو الذي لا تزيغ به الأهواء ، ولا تشيع منه الأهواء ، ولا يتقلب عن كثرة الرد ، ولا تنقضي عجزته ، من قاله صدق ، ومن حكم به عدل ، ومن خاصم به فليج ، ومن دعا إليه هدى إلى صراط مستقيم .

أما المعقول ضمن وجوه (أحدها) : أنه لو ورد شيء لا سبيل إلى تعلم به لكانت المخاطبة به تجري مجرى مخاطبة العربي باللغة الزنجية ، ولما لم يجوز ذلك فكذلك هذا (وثانيها) أن المقصود من الكلام الإيهام ، فلو لم يكن مفهوماً لكانت المخاطبة به عبثاً وسفهاً ، وإنه لا يليق بالحكيم (وثالثها) أن التحدي وقع بالقرآن وما لا يكون معلوماً لا يجوز وقوع التحدي به ، فهذا مجروح كلام المتكلمين ، واحتج مخالفوهم بالأية ، والخبر ، والمعقول .

أما الآية فهو أن التشابه من الفرقان وإنه غير معلوم ، لقوله تعالى (وما يعلم تأويله إلا الله) والوقف هنا واجب لوجوه (أحدها) أن قوله تعالى (والراسخون في العلم) لو كان معطوفاً على قوله (إلا الله) لفي (يقولون أمنا به) منقطعاً عنه وإنه غير جائز لأنه وحده لا يفيد ، لا يقال أنه حال ، لأننا نقول حيث يرجع إلى كل ما تقدم ، فليزم أن يكون الله تعالى قائلاً أمنا به كل من عند ربنا وهذا كثر (وثانيها) أن الراسخين في العلم لو كانوا عالمين بتأويله لما كان لتخصيصهم بالإيمان به وجه ، فإنهم لما عرفوه بالادلة لم يكن الإيمان به (إلا كالإيمان بالحكم) فلا يكون في الإيمان به مزيد مدح (وثالثها) : أن تأويلها لو كان مما يجب أن يعلم لما كان طلب ذلك التأويل ذمماً ، لكن قد جعله الله تعالى ذمماً حيث قال (فما الذين في الغرهم زين) فيمنون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله) .

وأما الخبر فقد روي في أول هذه المسئلة خبراً يدل على قولنا ، وروي أنه عليه السلام قال : إن من العلم كهينة لمكتون لا يعلمه إلا العلماء بالله ، فإذا أنطقوا به أنكروه أهل الغرابة بالله ، ولأن القول بأن هذه القواطع غير معلومة مروى عن أكابر الصحابة فوجب أن يكون حقاً ، لقوله عليه السلام : أصحائي كالنجوم بأبيهم اقتديتم اهتديتم .

وأما المعقول فهو أن الأفعال التي كلفنا بها فسان . منها ما نعرف وجه الحكمة فيها على الجملة بمقولنا : كالصلاة والزكاة والصوم ، فإن الصلاة تواضع عرض ونضج للمخالف ، والزكاة سعي في دفع حاجة الفقير ، والصوم سعي في كسر الشهوة . ومنها ما لا نعرف وجه الحكمة فيه . كأفعال الحج فإننا لا نعرف بمقولنا وجه الحكمة في رمي الجمرات والسعي بين الصفا والمروة ، والرمل ، والاضطباع ، ثم اتفق المتفقون على أنه كما يحسن من الله تعالى أن

بأمر عباده بالتنوع الأول فكذلك يحسن الأمر منه بالتنوع الثاني ، لأن الطاعة في النوع الأول لا تدل على كمال الانقياد لاحتياج أن الأمور إنما تأتي به لا هرف بعقله عن وجه المصلحة فيه ، أما الطاعة في النوع الثاني فإنه يدل على كمال الانقياد ونهاية التسليم ، لأنه لما لم يعرف فيه وجه مصلحة البتة لم يكن إتيانه به إلا لفض الانقياد والتسليم ، فإذا كان الأمر كذلك في الأفعال فلم لا يهوز أيضاً أن يكون الأمر كذلك في الأقوال ؟ وهو أن بأمرنا الله تعالى تارة أن نتكلم بما يقف على معناه ، وتارة بما لا يقف على معناه ، ويكون المقصود من ذلك ظهور الانقياد والتسليم من الأمور للأمر ، بل فيه فائدة أخرى ، وهي أن الإنسان إذا وقف على المعنى واحتاط به سبق وقفه عن القلب ، وإذا لم يقف على المقصود مع قطعه بأن التكلم بذلك أحكم الحاكمين فإنه يبني قلبه مفتقراً إليه أبداً ، ومتعكراً فيه أبداً . ولباب التكليف إشفاق السر يدكر الله تعالى والذكر في كلامه ، فلا يبعد أن يعلم الله تعالى أن في بناء العبد ملتقى الذهن مشغول الخاطر بذلك أبداً مصلحة عظيمة له ، فيتعبده بذلك تحصيلاً لهذه المصلحة ، فهذا ملخص كلام الفريقين في هذا الباب .

(القول الثاني) قول من زعم أن المراد من هذه القوانع معنوم ، ثم اختلفوا فيه وذكروا وجوهاً (الأول) أنها أسماء السور ، وهو قول أكثر المتكلمين واختيار المحققين وسيبويه قال الفصاح : وقد سميت العرب هذه الحروف أشياء ، فسماها بلام والله حذرة بين لأم الطائي ، وكقروهم لتخلس : صاد ، وللتد عين ، وللسحاب غين ، وقالوا : جيبيل قاف ، وسموا الحوت نوناً ، (الثاني) أنها أسماء الله تعالى ، روى عن علي عليه السلام أنه كان يقول : يا كهيص ، يا حم عسق ، (الثالث) أنها أبعاض أسماء الله تعالى ، قال سعيد بن جبير : قوله (الر ، حم ، ن) مجموعها هو اسم الرحمن ، ولكننا لا نقدر على كيفية تركيبها في البواقي ، (الرابع) أنها أسماء القرآن ، وهو قول الكلبي والسدي وقناة (الخامس) أن كل واحد منها دال على اسم من أسماء الله تعالى وصفة من صفاته ، قال ابن عباس رضي الله عنهما في (لم) : الألف إشارة إلى أنه تعالى أحد ، أول ، آخر ، أزلي ، أبدي ، واللام إشارة إلى أنه لطيف ، وأنهم إشارة إلى أنه ملك مجيد منان ، وقال في (كهيص) إنه ثناء من الله تعالى على نفسه ، والكاف يدل على كونه كافياً ، والهاء يدل على كونه هادياً ، والعين يدل على العالم ، والصاد يدل على الصادق وذكر ابن جرير عن ابن عباس أنه حمل الكاف على الكبير والكريم ، والهاء على أنه يهيم ، والعين على العزيز والعلم . والفرق بين هذين الوجهين أنه في الأول يخص كل واحد من هذه الحروف باسم معين ، وفي الثاني ليس كذلك ، (السادس) بعضها يدل على أسماء الذات ، وبعضها على أسماء الصفات . قال ابن عباس في (لم) أنا الله

اعلم ، وفي (القص) أنا الله أفصل ، وفي (النور) أن الله أرى ، وهذا رواية أبي صالح
وسعيد بن جبيرة عنه . (السابع) كل واحد منها يدل على صفات الأفعال ، فالألف أولؤه ،
واللام لطفه ، والميم محبه . قاله محمد بن كعب القرظي . وقال الزبيدي بن أنس : ما منها
حرف إلا في ذكر آلائه ونعماته . (الثامن) : بعضها يدل على أسماء الله تعالى وبعضها يدل على
أسماء غير الله ، فقال الضحاك : الألف من الله ، واللام من جبريل ، والميم من محمد ، أي
أنزل الله الكتاب على لسان جبريل إلى محمد ﷺ ، (التاسع) : كل واحد من هذه
الحروف يدل على فعل من الأفعال ، فالألف معناه ألق الله محمداً فيبعث نبياً ، واللام أي لأمه
الجاهلون ، والميم أي ميم الكافرون غبطوا واكتبوا بظهور الحى . وقال بعض الصوفية :
الألف معناه أنا ، واللام معناه لي ، والميم معناه مني ، (العاشرة) : ما قاله الميرد واختاره جمع
عظيم من المحققين - إن الله تعالى إذا ذكرها احتجاً على الكفار ، وذلك أن الرسول ﷺ
لما نجاهم أن يأتوا بمثل القرآن ، أو يعسر سور ، أو بصورة واحدة فصجزا عنه أنزلت هذه
الحروف تنبيهاً على أن القرآن ليس إلا من هذه الحروف ، وأنتم قادرون عليها ، وعارفون
بغواميز الفصاحة ، فكان يجب أن تأتوا بمثل هذا القرآن ، فلما عجزتم عنه دل ذلك على أنه
من عند الله لا من البشر ، (الحادي عشر) : قال عبد العزيز بن يحيى : إن الله تعالى إذا ذكرها
لأن في التفسير كأنه تعالى قال : اسمعوا مقطعة حتى إذا وردت عليكم مؤلفة كنتم قد
عرفتموها قبل ذلك ، كما أن الصبيان يتعلمون هذه الحروف أولاً مفردة ثم يتعلمون
المركبات ، (الثاني عشر) : قول ابن روق وطرب : إن الكفار لما قلوا (لا تسموا لهذا
القرآن ولفوا فيه لتعلمكم تغلبون) وتواصوا بالإعراض عنه أراد الله تعالى لما أحب من
صلاحهم ونفعهم أن يورد عليهم ما لا يعرفونه ليكون ذلك سبباً لإسكاتهم واستماعهم لما يرد
عليهم من القرآن : فأنزل الله تعالى عليهم هذه الحروف فكانوا إذا سمعوها قالوا كالتصديق :
اسمعوا إلى ما يحيى به محمد عليه السلام ، فإذا أصغوا هجم عليهم القرآن فان ذلك سبباً
لاستماعهم وطريقاً إلى انتفاعهم ، (الثالث عشر) : قول أبي العتية بن كل حرف منها في مدة
أقوام ، وأجال آخرين ، قال ابن عباس رضي الله عنه : مر أبو ياسر بن أخطب برسول الله
ﷺ ، وهو ينزل سورة البقرة (ثم ذلك الكتاب) ، ثم أتى أخوه حمي بن أخطب وكعب
بن الأشرف فسألوه عن ألم وقالوا نشدك الله الذي لا إله إلا هو أتحق أنها تنك من السماء ؟
فقال النبي ﷺ : نعم كذلك نزلت ، فقال حمي إن كنت صادقاً لاني لأعلم أجل هذه الأمة
من السنين ، ثم قال كيف تدخل في دين رجل دلت هذه الحروف بحساب الجمل على أن تنتهى
أجل أمته إحدى وسبعون سنة ، فصحك النبي ﷺ فقال حمي : فهل غير هذا ؟ فقال نعم

(القصص) ، فقال حي : هذا أكثر من الأول هذا عانة وإحدى وستون سنة ، فهل غير هذا ، قال : نعم (المزمع) ، فقال حي : هذا أكثر من الأولى والثانية ، فحضر نشهد أن كنت صادقاً ما منكت أمتك ولا مائتين وإحدى وثلاثين سنة ، فهل غير هذا ؟ فقال : نعم (المزمع) ، قال حي : فحضر نشهد أنا من الذين لا يؤمنون ولا يدري بأي قولك تأخذ . فقال أبو ياسر : أما أنا فأنشده حي أن أنبأنا قد أخبرنا عن مدح هذه الأمة ولم يبينوا أنها كم تكون ، فإن كان محمد صادقاً فيما يقول إني لأراه يستجمع له هذا كله فقام اليهود ، وقالوا المشبه علينا أمرك كله ، فلا يدري بالقليل تأخذ أم بالكثير ؟ ففلك قوله تعالى (هو الذي أنزل عليك الكتاب) . (المزمع عشر) هذه الحروف تدل على انقطاع كلام واستئناف كلام آخر ، قال أحمد بن يحيى بن ثعلب : إن العرب إذا استأنفت كلاماً فمع ثنائيم أن يلتزم بشيء غير الكلام الذي يريدون استئنافه ، فيجعلونه تنبيهاً للمخاطبين على قطع الكلام الأول واستئناف الكلام الجديد (الخامس عشر) : روى ابن الخواري عن ابن عباس أن هذه الحروف ثمة أنشأ الله عز وجل به على نفسه (السادس عشر) قال الأغصاني : إن الله تعالى أنشأ بالحروف للعجوة لشرافها وفضلها ولأنها مباني كتبه المنزلة بالأسنة المختلفة ، ومباني أسماء الله الحسنى وسماته العليا ، وأصول كلام الأمم ، بها يتعرفون ويذكرون الله ويوحدهون ثم إنه تعالى يقتصر على ذكر الحروف وإن كان المراد هو الكل . كما تقول قرأت الحمد ، وتريد السورة بالكتابة ، فكانه تعالى قال : أقسم بهذه الحروف إن هذا الكتاب هو ذلك الكتاب المثبت في اللوح المحفوظ (السابع عشر) أن التكنيم بهذه الحروف ، وإن كان معذراً لكل أحد ، إلا أن كونها مسماة بهذه الأسماء لا يعرفه إلا من اشتغل بالتعلم والاستفادة ، فبما أخبر الرسول عليه السلام عنها من غير سبق نعم واستفادة كان ذلك حياً عن لغيب ، فلهذا السبب قدم الله تعالى ذكرها ليكون أول ما يسمع من هذه السورة منجزة دالة على صدقه (الثامن عشر) قال أبو بكر التبريزي : إن الله تعالى علم أن طائفة من هذه الأمة تتوكل بقدم القرآن فذكر هذه الحروف تنبيهاً على أن كلامه مؤلف من هذه الحروف ، فيجب أن لا يكون قديماً (التاسع عشر) : قال القاضي الماوردي : المراد من هـ اسم ، أنه ألهم بكم ذلك الكتاب . أي نزل عليكم ، واللام أنزيلة ، وبما قال تعالى ذلك لأن جبريل عليه السلام نزل به نزول الراتر (العشرون) الألف إشارة إلى ما لا بد منه من الاستفادة في أول الأمر ، وهو رعاية الشريعة ، قال تعالى (إن الذين قالوا ربنا الله ثم استغفروا) واللام إشارة إلى الإلتصاف بالحاصل عند المحامدات ، وهو رعاية الطريقة . قال الله تعالى (والذين جاهدوا فيما نهضهم مسلماً) والهم إشارة إلى أن يصير تعبد في مقام المحبة ، كالذات التي يكون نهايتها عين بدايتها وبدايتها عين نهايتها ، وذلك إنما يكون باللقاء في الله

تعالى بالكلفة ، وهو مقدم الحفيزة ، فان تعالى (قل الله ثم درهم في حوضهم بلعبون) (الحادي والعشرون) : الألف من أقصى خلق ، وهو أول خارج الحروف ، واللام من طرف اللسان ، وهو وسط المخرج ، راضيم من الشفة ، وهو آخر المخرج ، فهذه إشارة إلى أنه لا بد وأن يكون أول ذكر العدد ووسطه وآخره ليس إلا الله تعالى ، على ما قال (فمروا إلى الله) والمختار عند أكثر المحققين من هذه الأقوال أنها أسماء السور ، والليل عليه أن هذه الألفاظ إما أن لا تكون مفهومة ، أو تكون مفهومة ، والأول باطل ، أما الأول فإلانة لو حاز ذلك جاز التكميل مع العربي بلغة الترجع ، وأما ثانياً فلأنه تعالى وصف القرآن أجمع بأنه هدى وذلك بتأني كونه غير معلوم ، وأما الغيب الثاني فنقول : إما أن يكون مراد الله تعالى منها جعلها أسماء الألقاب ، أو أسماء المعاني ، والثاني باطل ، لأن هذه الألفاظ غير موضوعة في لغة العرب لهذه المعاني التي ذكرها المفسرون ، فيعتنع حملها عليها ؛ لأن القرآن نزل بلغة العرب ، لا يجوز حملها على ما لا يكون حاصلها في لغة العرب ؛ ولأن المفسرين ذكروا وجوداً مختلفاً ، وتيسر دلالة هذه الألفاظ على بعض ما ذكروه أولى من دلالتها على البقي ، ولما أن يعمل على الكل ، وهو معتذر بالإجماع ، لأن كل واحد من المفسرين بما حمل هذه الألفاظ على معنى واحد من هذه المعاني المذكورة ، وليس فيهم من حملها على الكل ، أو لا يحمل على شيء منها ، وهو الباقي ، ولما بطل هذا التسم وجب الحكم بأنها من أسماء الألقاب .

فإن قيل : لم لا يجوز أن يقال : هذه الألفاظ غير معلومة ، قوله : نوحاً ذلك الجزر التكلم مع العربي لغة الترجع : قلنا : ولم لا يجوز ذلك ؟ وبالله أن الله تعالى تكلم بالشكة وهو بلسان خشية ، والسجيل والامشوق درمك ، قوله : وصف القرآن أجمع بأنه هدى وبينان ، قلنا : لا نزاع في اشتغال القرآن على المجلات والاشتباكات ، فإذا لم يفتح ذلك في كونه هدى وبيناً فكذلك ههنا ، سلمنا أنها مفهومة ، لكن قولنا : إنها إما أن تكون من أسماء الألقاب ، أو من أسماء المعاني ، إنما يفسح لو ثبت كونهما موضوعة لإفادة أمر ما وذلك ممنوع ، ولعل الله تعالى تكلم بها لحكمة أخرى ، مثل ما قال قطرب من أجل ما توضعو في الابتداء على أن لا يلتفتوا إلى القرآن أمر الله تعالى رسوله بأن يتكلم بهذه الأحرف في ابتداء حتى يتعجبوا عند ما عليها فيسكتوا ، فحينئذ يهجم القرآن على أسماعهم ، سلمنا أنها موضوعة لأمر ما ، علم لا يجوز أن يقال : إنها من أسماء المعاني ؟ قوله : إنها في اللغة غير موضوعة لشيء ، قلنا لا نزاع في أنها وحدها غير موضوعة لشيء ، ولكن لم لا يجوز أن يقال : إنها مع القرينة المخصوصة تفيد معنى معيماً ؟ وبالله من وجوه : (أحدها) أنه عليه السلام كان يتحداهم بالقرآن مرة بعد أخرى فلما ذكر هذه الحروف دلت قرينة الحال على أن مراده تعالى من ذكرها أن يقول لهم : إن هذا القرآن إنما تركب من هذه الحروف التي أنتم قادرون عليها ، فلو كان

هذا من فعل البشر لوجب أن تقدروا على الإتيان بمثله ، (وثانيها) : أن من هذه الحروف على حساب الجمل عدة معلومة عند الناس ، (وثالثها) : أن هذه الحروف لما كانت أصول الكلام كانت شريفة عزيزة ، فإله تعالى أقسم بها كلها أقسم بسائر الأشياء ، (ورابعها) : أن الاكتفاء من الأسم الواحد بحرف واحد من حروفه عادة معلومة عند العرب ، فذكر الله تعالى هذه الحروف تنبيها على أسسه تعالى .

سلمنا ذلكم لكن معارض بوجه : (أحدها) : أنا وجدنا السور الكثيرة اتفقت في (اسم) و (حم) فالأشياء حاصل فيها ، والمقصود من اسم العلم إزالة الاشتباه .

قال قيل : يشكل هذا بجماعة كثيرين يسمون محمد ، فإن الاشتراك فيه لا ينافي العلمية . قلنا : قول (اسم) لا يفيد معنى البتة ، فلو جعلناه علما لم يكن فيه فائدة سوى التعيين وإزالة الاشتباه فإذ لم يحصل هذا الغرض امتنع جعله علما ، بخلاف التسمية بمحمد ، فإن في التسمية به مقاصد أخرى سوى التعيين ، وهو النبوة به لكونه إسما للرسول ، ولكونه دالا على صفة من صفات الشرف ، مجاز أن يقصد التسمية به لغرض آخر من هذه الأغراض سوى التعيين ، بخلاف قولنا (الم) فإنه لا فائدة فيه سوى التعيين ، فإذا لم يفد هذه الفائدة كانت التسمية به عبثا محضاً ، (وثانيها) : لو كانت هذه الألفاظ أسماء للسور لوجب أن يعلم ذلك بالتواتر ؛ لأن هذه الأسماء ليست على قوايين أسماء العرب ، والأمور المعينة تنوفر الدوامي على نقلها لا سيما فيما لا يتعلق بإخفاه رغبة أو رهبة ، ولو توفرت الدوامي على نقلها لصار ذلك معلوماً بالتواتر وارتفع الخلاف فيه ، فيما لم يكن الأمر كفلك علمنا أنها ليست من أسماء السور ، (وثالثها) : أن القرآن نزل بلسان العرب ، وهم ما تجاوزوا ما سموا به مجموع اسمين نحو معد يكره ويعليك ، ولم يسم أحد منهم بمجموع ثلاثة أسماء وأربعة وخمسة ، فالقول بأنها أسماء السور خروج عن لغة العرب ، وأنه غير جائز ، (ورابعها) : أنها لو كانت أسماء هذه السور لوجب اشتها هذه السور بها بسائر الأسماء ، لكنها إنما اشتهرت بسائر الأسماء ، كقوله سورة البقرة وسورة أن عمران ، (وخامسها) : هذه الألفاظ داخلة في السورة وجبرئ منها ، وجبرئ الشيء مقدم عن الشيء بترتبة ، واسم الشيء متأخر عن الشيء بالترتبة ، فلو جعلناها إسماً للسورة لزم التقدم والتأخر معاً ، وهو محال ، فإن قيل : مجموع قولنا صاده اسم للحرف الأول منه ، فإذا جاز أن يكون المركب إسماً لبعض مفرداته فلم لا يجوز أن تكون بعض مفردات ذلك المركب إسماً كذلك المركب ؟ قلنا : انفرق ظاهر ؛ لأن المركب يتأخر عن المفرد ، والإسم يتأخر عن المسمى ، فلو جعلك المركب إسماً للمفرد لم يلزم إلا تأخر ذلك المركب عن ذلك المفرد من وجهين ، وذلك غير

مستحيل ، أما لو جعلنا المفرد اسماً للمركب لزم من حيث أنه مفرد كونه متقدماً ومن حيث أنه إسم كونه متأخراً ، وذلك محال ، (وسادسها) : لو كان كذلك لوجب أن لا تخلو سورة من سور القرآن من اسم على هذا الوجه ، ومعلوم أنه غير حاصل ٤

الجواب : قوله المشكاة والسجيل ليستا من لغة العرب ، قلنا : عنه جوابان : أحدهما : أن كل ذلك عربي ، لكنه موافق لسائر اللغات ، وقد يفتق مثل ذلك في اللغتين : الثاني : أن المسمى بهذه الأسماء لم يوجد أولاً في بلاد العرب ، فلم يعرفوه عرفوا منها أسماءها ، فتكلموا بذلك الأسماء ، فصارت تلك الألفاظ عربية أيضاً .

قوله : وجد أن المنجمل في كتاب الله لا يقدح في كونه بياناً ، قلنا : كل مجمل وجد في كتاب الله تعالى قد وجد في العقل ، أو في الكتاب ، أو في السنة بيانه ، وحيث لا يخرج عن كونه غير متبهد ، إنما البيان فيها لا يمكن معرفة مراد الله منه .

وقوله : لم لا يجوز أن يكون المقصود من ذكر هذه الألفاظ إسكانهم عن الشك ؟ قلنا : لو جاز ذكر هذه الألفاظ لهذا الغرض فنهجز ذكر سائر المفردات لمثل هذا الغرض ، وهو بالإجماع باطل .

وأما سائر الوجوه التي ذكرها فقد بينا أن قولنا : ألم غير موضوع في لغة العرب لإفظة تلك المعاني ، فلا يجوز استعمالها فيه ، لأن القرآن إنما نزل بلغة العرب ، ولأنها متعارضة ، فليس حمل اللفظ على بعضها أولى من البعض ، ولأننا لو فتحنا هذا الباب لانفتح أبواب فويلات البابية وسائر المفردات ، وذلك مما لا سبيل إليه .

أما الجواب عن المعارضة الأولى : فهو أن لا يبعد أن يكون في تسمية السور الكثيرة بنفس واحد - ثم يميز كل واحد منها عن الآخر بعلامة أخرى - حكمة خفية .

وهن الثاني : أن تسمية السورة بلفظة معينة ليست من الأمور النظام ، فجاز أن لا يبلغ في الشهرة إلى حد التواتر .

وهن الثالث : أن التسمية بثلاثة أسماء خروج عن كلام العرب إذا جعلت اسماً واحداً على طريقة حضرموت ، فلما غير مركبة بل صورة نثر أسماء الأعداد فذاك جاز ، فإن سيويه نص على جواز التسمية بالجملة ، والبيت من الشعر ، والتسمية بطلاقة من أسماء حروف المعجم .

وعن الرابع : أنه لا يبعد أن يصير اللفظ أكثر شهرة من الاسم الأصلي فكذا ههنا وعن الخامس : أن الاسم لفظ دال على أمر مستقل بنفسه من غير دلالة على زمانه المعين ، ولفظ الاسم كذلك ، فيكون الاسم اسماً لنفسه ، فإذا جاز ذلك فلم لا يجوز أن يكون جزء الشيء اسماً له .

وعن السادس : أن وضع الاسم إنما يكون بحسب احتكاكه ، ولا يبعد أن تنتضي الحكمة وضع الاسم لبعض السور دون البعض . عي أن القول الحق : أنه تعالى يفعل ما يشاء ، فهذا منتهى الكلام في نصرة هذه الطريقة .

واعلم أن بعد هذا المنهج الذي نصرناه بالأقوال التي حكيناها قول فخرى : من أن المشركين قال بعضهم لبعض : ولا تسموا لهذا القرآن وانفروا فيه ، فكان إذا تكلم رسول الله ﷺ في أول هذه السورة بهذه الألفاظ ما فهموا منها شيئاً ، والإنسان حريص على ما سمع : فكانوا يصحون إلى القرآن ويتفكرون وينتدبرون في مقاطعه ومطالعه : رجاء أنه وبما جله كلام يفسر ذلك لهم ، ويوضح ذلك المشكل . فصار ذلك وسيلة إلى أن يصيروا مستمعين للقرآن ومتدبرين في مطالعه ومطالعه . والذي يؤكد هذا المنهج أمران (أحدهما) أن هذه الحروف ما جاءت إلا في أوائل السور ، وذلك يوهم أن الغرض ما ذكرنا (والثاني) أن العلماء قالوا : إن الحكمة في إيراد التثنيات هي أن العمل لما علم اشتغال القرآن على التشابهات فإنه يتأمل القرآن ويبحث في التفكر فيه عن رجاء أنه وبما وجد شيئاً يقوى قوله وينصر مذهبه ، فيصير ذلك سبباً لتوقفه على المنحنيات المخلصة عن الضلالات ، فإذا جاز إيراد التشابهات التي توهم الضلالات لعل هذا الغرض فلان يجوز إيراد هذه الحروف التي لا توهم شيئاً من الخطأ والضلالات لعل هذا الغرض كان أولى . أقصى ما في الباب أن يقال : لو جاز ذلك فليجوز أن يتكلم بالترجيبة مع العربي ، وأن يتكلم بأهديان لهذا الغرض ، وأيضاً بهذا يقدم في كون القرآن هدى وبياناً ، لكننا نقول : لم لا يجوز أن يقال : إن الله تعالى إذا تكلم بالترجيبة مع العربي . وكان ذلك متضمناً لعل هذه المصلحة . فإن ذلك يكون جازاً ؟ وتحقيقه : أن الكلام عمل من الأعمال ، والداعي إليه قد يكون هو الإفادة ، وقد يكون غيرها ، قوله : أنه يكون هدياً ، قلنا : إن غيت بأهديان الفعل الثاني عن المصلحة بالكلية فليس لأمر كذلك ، وإن غيت به الإفادة الخالية عن الإفادة فم قلنا أن ذلك يقدم في الحكمة إذا كان فيها وجوه أخر من المصلحة سوى هذا الوجه ؟ وأما وصف القرآن بكونه هدى وبياناً فذلك لا ينافي ما قلناه ، لأن إذا كان الغرض ما ذكرناه كان متسعاً من أعظم وجوه البيان وأهدى والله أعلم .

في غرض على القول بأنها أسماء السور : الأول : هذه الأسماء على ضربين : أحدهما : يتأني فيه الإعراب ، وهو إما أن يكون اسماً مفرداً كصمد ، وقاف ، وبن ، أو

ذَلِكَ الْكِتَابُ

أسماء عدة مجموعها على زنة مفرد كحـم ، وحـس ويس ؛ فإنها موازنة لغابيل وهابيل ، وأما طمس فهو وإن كان مركباً من ثلاثة أسماء فهو كندر أبجـرد ، وهو من باب ما لا يتصرف ، لاجتماع سبعين فيها وهما العلمية والتأنيث . والثاني : ما لا يتأني في الإعراب ، نحو كهيـص ، والمـر ، إذا عرفت هذا فقول : أما المفردة ففيها فراءتان : إحداهما : قراءة من قرأ صاد وخاف ونون بالفتح ، وهذه الحركة بمنزلة أن تكون هي النصب بفعل مضمر نحو : اذكر ، وإقامتها يصحبه التثنية لامتناع الصرف كما تقدم بيانه وأجاز سيوية مثله في حم وطس ويس لو قرئ به ، وحكى السيرافي أن بعضهم قرأ : بن « بفتح النون » وأن يكون لفتح جرأ ، وذلك بأن يفتوحها مجرورة بإضمار الباء المقسمة ، فقد جاء عنهم : « الله لأضلعن » غير أنها فتحته في موضع الجر لكونها غير مصروفة ، ويتأكد هذا بما روينا عن بعضهم « أن الله تعالى أقسم بهذه الحروف » ، وثانيتهما : بعضهم صاد بالكسر . وسببه التحريك لالتقاء الساكنين . أما القسم الثاني - وهو ما لا يتأني الإعراب فيه - فهو يجب أن يكون محكيًا ، ومعناه أن يجاء بالقول بعد نقله على استبقاء صورته الأولى كقولك : « دعني من تمرتان » .

الثاني : أن الله تعالى أورد في هذه الفوائج نصف أسامي حروف المعجم : أربعة عشر سواء ، وهي : الألف ، واللام ، والميم ، والصاد ، والراء ، والكاف ، والهاء ، والياء ، والعين ، والطاء ، والسین ، والحاء ، والقاف ، والنون في تسع وعشرين سورة .

الثالث : هذه الفوائج جاءت مختلفة الأعداد ، فوردت « حـر في نـ » على حرف ، وهـ طه طس ويس وحـم « على حرفين ، وهـ الم والزو طسم « على ثلاثة أحرف ، « والمص والمـر « على أربعة أحرف ، وهـ كهيـص وحـم عـس « على خمسة أحرف ، والسبب فيه أن أبنية كلماتهم على حرف وحرفين إلى خمسة أحرف فقط فكذا هنا .

الرابع : هل هذه الفوائج عمل من الإعراب أم لا ؟ فنقول : إن جعلناها أسماء للسور فنعم ، ثم بمنزلة الأوجه الثلاثة ، أما الرفع فعل الابتداء ، وأما النصب والجر فلما مر من صحة القسم بها ، ومن لم يجعلها أسماء للسور لم يتصور أن يكون لها عمل على قوله ، كما لا محل للجمل المبتدأة والمفردات المحدودة .

قوله تعالى ﴿ ذَلِكَ الْكِتَابُ ﴾ وفيه مسائل

(المسألة الأولى) لغائل أن يقول : المشار إليه هنا حاضر ، وذلك « اسم مبهم بشار

به إلى البعيد ، والجواب عنه من وجهين : الأول : لا نسلم أن المشار إليه حاضر ، وبيانه من وجوه أحدها : ما قاله الأصم : وهو أن الله تعالى أنزل الكتاب بعضه بعد بعض ، فنزل قبل سورة البقرة مسور كثيرة ، وهي كل ما نزل بمكة مما فيه الدلالة على التوحيد وفساد الشرك وإثبات النبوة وإثبات المعاد ، فنزله ﴿ ذلك ﴾ إشارة إلى تلك السور التي نزلت قبل هذه السورة ، وقد يسمى بعض القرآن قرآناً ، قال الله تعالى (وإذا قرئ القرآن فاستمعوا له) وقال حاكياً عن الجن (إنا سمعنا قرآناً عجيباً) وقوله (إنا سمعنا كتاباً أنزل من بعد موسى) وهم ما سمعوا إلا البعض ، وهو الذي كان قد نزل إلى ذلك الوقت ، وثانيها : أنه تعالى وعد رسوله عند بعثته أن ينزل عليه كتاباً لا يحوره الماحي ، وهو عليه السلام أخبر أمته بذلك وروث الأمة ذلك عنه ، وبعبارة قوله ﴿ إنا ننطقك عليه قولاً تمهلاً ﴾ وهذا في سورة المزمل ، وهي إنما نزلت في ابتداء المبعث ، وثالثها : أنه تعالى خاطب بني إسرائيل ، لأن سورة البقرة مدنية ، وأكثرها احتجاج على بني إسرائيل ، وقد كانت بنو إسرائيل أخبرهم موسى وهيسي عنهما السلام أن الله يرسل محمداً ﴿ ﷺ ﴾ وينزل عليه كتاباً فقال تعالى ﴿ ذلك الكتاب ﴾ أي الكتاب الذي أخبر الأنبياء المتقدمون بأن الله تعالى سيزله على النبي المبعوث من ولد إسماعيل ، ورابعها : أنه تعالى لما أخبر من القرآن بأنه في اللوح المحفوظ بقوله ﴿ وإنه في أم الكتاب لمعت ﴾ وقد كان عليه السلام أخبر أمته بذلك ، فغير محتج أن يقول تعالى ﴿ ذلك الكتاب ﴾ ليعلم أن هذا المنزل هو ذلك الكتاب الثابت في اللوح المحفوظ ، وعامتها : أنه وقعت الإشارة بذلك إلى « الم » بعد ما سبق التكميل به والنقص ، والمتنفي في حكم المتباعد ، وسادسها : أنه لما وصل من المرسل إلى المرسل إليه وقع في حد البعد ، كما تقول لصاحبك - وقد أعطيت شيئاً - احتفظ بذلك . وسابعها : أن القرآن لما اشتمل على حكم عظيمة وعلوم كثيرة يتعسر اطلاع انقوة البشرية عليها بأسرها - والقرآن وإن كان حاضراً نظراً إلى صورته لكنه غائب نظراً إلى أسرارها وحقائقه - فجاز أن يشار إليه كما يشار إلى البعيد الغائب

(المقام الثاني) : سلمنا أن المشار إليه حاضر ، لكن لا نسلم أن لفظة « ذلك » لا يشار بها إلا إلى البعيد ، بيانه أن ذلك ، وهذا حرفا إشارة ، وأصلهما « ذا » ، لأنه حرف للإشارة ، قال تعالى ﴿ من ذا الذي يقرض الله قرضاً حسناً ﴾ ومعنى « ها » تنبيه ، فإذا قرب النبي^{*} أشير إليه فقيل : هذا ، أي منه أيها المخاطب لما أشرت إليه فإنه حاضر لك بحيث تراه . وقد تدخل الكاف على « ذا » للمخاطبة واللام لتأكيد معنى الإشارة فقيل : ذلك ، فكان التكميل بالغ في التنبيه تأخر المشار إليه عنه ، فهذا يدل على أن لفظة ذلك لا تفيد البعد في

أصل الوضع ، بل اختصر في العرف بالإشارة إلى العيد للفريضة التي ذكرناها ، فصارت كالعادة ، فإنها مختصة في العرف بالفرس ، وإن كانت في أصل الوضع مثابرة لكل ما يدب على الأرض ، وإذا ثبت هذا فنقول : إنا نعمله هنا على مقتضى الوضع اللغوي ، لا على مقتضى الوضع العرفي ، وحينئذ لا يعيد انعد ؛ ولأجل هذه المقاربة يقام كل واحد من اللفظين مقام الآخر قال تعالى ﴿ واذكر عبدنا إبراهيم وإسماعيل - إلى قوله - وكل من الأنبياء ﴾ ثم قال ﴿ هذا ذكر ﴾ وقال ﴿ وعندهم فاصرات الطرف أتراب هذا ما توعدون ليوم الحساب ﴾ وقال ﴿ وجاءت سكرة الموت بالحق ذلك ما كنت منه تحيد ﴾ وقال فأخذه الله نكال الآخرة والأولى إن في ذلك لعلبة لمن يحسن ﴿ وقال ﴿ ولقد كتبنا في الزبور من بعد الذكر أن الأرض يرثها عبادي الصالحون ﴾ ثم قال ﴿ إن في هذا لآياتاً لقوم عابدين ﴾ وقال ﴿ فكلنا اضربوه ببعضها كذلك يحيي الله الموتى ﴾ أي هكذا يحيي الله الموتى ، وقال ﴿ وما تلك بيمينك يا موسى ﴾ أي ما هذه التي بيمينك وإية أعلم .

(المسئلة الثانية) : لفاقل أد يقول لم ذكر اسم الإشارة والمشار إليه مؤنث ، وهو السورة ، الجواب : لا نسلم أن المشار إليه مؤنث ؛ لأن المؤنث إما المسمى أو الإسم ، والأول باطل ، لأن المسمى هو ذلك البعض من القرآن وهو ليس بمؤنث ، وأما الإسم فهو (الم) وهو ليس بمؤنث ، نعم ذلك المسمى له اسم آخر - وهو السورة - وهو مؤنث ، لكن المذكور السابق هو الإسم الذي ليس بمؤنث وهو (الم) ، لا الذي هو مؤنث وهو السورة .

(المسئلة الثالثة) : اعلم أن أسماء القرآن كثيرة : أحدها : الكتاب وهو مصدر كالقيام والصيام وقيل : فعال بمعنى مفعول كاللباس بمعنى اللبوس ، وانفقوا على أن المراد من الكتاب القرآن قال (كتاب أولياء إليك) والكتاب جاء في القرآن على وجود : أحدها : الفرض (كتب عليكم الفصاح) (كتب عليكم الصيام) (إن الصلاة كانت على المؤمنين كتاباً موقوتاً) وثانيها : الحجة والبرهان فأتوا بكتابتكم إن كنتم صادقين (أي برهانكم - وثالثها : الأجل (وما أهلكنا من قرية إلا ولها كتاب معلوم) أي أجل - ورابعها : بمعنى مكتبة السيد عبده (والذين يبتغون الكتاب عما ملكت أيمانكم) وهذا المصدر فعال بمعنى المفاعلة كالجهد والخصام والقتال بمعنى المحادثة والمخاصمة والمقاتلة ، واشتقاق الكتاب من كتبت الشيء إذا جمعه ، وسميت الكتبة لاجتماعها ، فسمي الكتاب كتاباً لأنه كالكتبة على عساكر المشيقات ، أولاً لأنه اجتمع فيه جميع العلوم ، أولاً لأنه تعالى ألزم فيه التكايف على الخلق .

وثانيها : القرآن ﴿ قل لن اجتماع الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن ﴾ (إنا

جعلناه قرآناً عربياً) (شهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن) - (إن هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم) وللمفسرين فيه قولان : أحدهما : قول ابن عباس أن القرآن والفرعاء واحد ، كالحجران والحسارة واحد ، والدليل عليه قوله (فإذا قرأناه فتبعه آياته) أي تلاوته ، أي إذا تلاوته عليه فاتبه ثلاثون : الثاني : وهو قول قتادة أنه مصدر من قول الفاعل : قرأت الماء في الخوض إذا جمعه ، وقال سفيان بن عيينة : سمي القرآن قرآناً لأن أحرفه جمعت فصارت كلمات ، والكلمات جمعت فصارت آيات ، والآيات جمعت فصارت سور ، والسور جمعت فصارت قرآناً ، ثم جمع فيه علوم الأولين والآخرين . فالخاص أن اشتقاق لفظ القرآن إما من التلاوة أو من الجمعية .

وثالثها : الفرقان (تبارك الذي أنزل الفرقان على عبده) - (وبينات من الهدى والفرقان) يختلفوا في تفسيره ، قيل : سمي بذلك لأن نزوله كان مصرفاً أنزله في نيف وعشرين سنة ، ودليله قوله تعالى (وفرقان فرقناه لنقرأه على الناس على مكث ونزلناه تنزيلاً) ونزلت سائر الكتب جملة واحدة ، وبوجه الحكمة فيه ذكرناه في سورة الفرقان في قوله تعالى (وقالوا لو لا أنزل عليه القرآن جملة كذلك لثبت به فإذك) وقيل : سمي بذلك لأنه يفرق بين الحق والباطل ، والحلال والحرام ، والجعل واللين ، والحكم والزلزل ، وقيل : الفرقان هو النجاة ، وهو قول عكرمة والسدي ، وذلك لأن الحق في طلبات الفضالات ببالقرآن وحدوا النجاة ، وعليه حمل المفسرون قوله (وإذا أتينا موسى الكتاب والفرقان لعلمكم تهتدون) - .

ورابعها : الذكر ، والتذكير ، والذكرى ، أما الذكر فقوله (ومما ذكر مبارك أنزلناه) (إننا نحن نزلنا الذكر) - (وإيه لذكرك ونقومك) وفيه وجهان : أحدهما : أنه ذكر من الله تعالى ذكر به عباده قهرهم تكاليفه وأوامره . والثاني : أنه ذكر وشرف وفخر لمن آمن به ، وأنه شرف لمحمد ﷺ ، وأما التذكير فقوله (وإنه لتذكير للمنتقين) وأما الذكرى فقوله تعالى (وذكر فإن الذكرى تنفع المؤمنين) - .

وحامسها : التنزيل (وإنه لشريل رب العالمين نزل به الروح الأمين) - .

وسادسها : الحديث (الله نزل أحسن الحديث كتاباً) سابع حديثاً : لأن وصوله إلى بيت حبيب ، ولأنه تعالى شبهه بما يتحدث به ، فإن الله خاطب به المكلفين .

وسابعها : الموعظة (يا أيها الناس قد جاءكم موعظة من ربكم) وهو في الحقيقة موعظة لأن الفائل هو الله تعالى ، والأخذ جبريل ، والمستمل محمد ﷺ ، فكيف لا تقع به الموعظة .

وتنميتها : الحكم ، والحكمة ، والحكيم ، والمحكم ، أما الحكم فقوله (وكذلك أنزلناه حكماً عربياً) وأما الحكمة فقوله (حكمة بالغة) (وذكرنا ما ينحل في بيوتكم من آيات الله وحكمته) وأما الحكيم فقوله (يس والقرآن الحكيم) وأما المحكم فقوله (كتاب أحكمت آياته) واختلفوا في معنى الحكمة ، فقال الخليل : هو مأخوذ من الأحكام والأحكام ، وقال أبو جرح : هو مأخوذ من حكمة اللجام ، لأنها تصبط الدابة ، والحكمة تمنع من السفه .

وتاسمها : الشفاء (ونزل من القرآن ما هو شفاء ورحمة للمؤمنين) وقوله (وشفاء لما في الصدور) وبه وجهان : أحدهما : أنه شفاء من الأمراض . والثاني : أنه شفاء من مرض الكبر ، لأنه تعالى وصفه لكفر والشك بمرض ، فقال (إن قلوبهم مرض) والقرآن يزول كل شك عن القلب ، فصح وصفه بأنه شفاء .

وعظمها : هادي ، وإلهادي : أما الهادي فقوله (هادي للمؤمنين) . (هادي لناس) . (وشفاء لما في الصدور وهدى ورحمة للمؤمنين) وأما إلهادي (إن هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم) وقالت الجن (وما سمعنا قرأنا عجياً يهدي إلى الرشد) .

الحادي عشر : الصراط المستقيم : قال ابن عباس في تفسيره : إنه القرآن . وقال : (وإن هذا صراطي مستقيماً فاتبوه) .

والثاني عشر : الحبل : (ولنعصمه يحبل الله جميعاً) في التفسير : إنه القرآن . ويحتمل سمي به لأن العنصم به في أمور دينه ينخص به من عقوبة الآخرة وتكال الدنيا . كما أن التعمصك بالحبل يتجوز من الفرق والممالك ، ومن ذلك ما انتهى ﴿ عَصَمَ ﴾ فقال إن هذا القرآن عصمة لمن اعتصم به ، لأنه يعصم الناس من المعاصي .

الثالث عشر : لرحمة (ونزل من القرآن ما هو شفاء ورحمة للمؤمنين) وأي رحمة هو روح التخليص من الجهالات والصلالات .

الرابع عشر : الروح (وكذلك أوحينا إليك روحاً من أمرنا) . (ينزل الملائكة بالروح من أمره) وإنما سمي به لأنه سبب حياة الأرواح ، وسمي جبريل بالروح (فأنزلنا إليها روحاً) وعيسى بالروح (ألقاها إلى مريم وروح منه) .

الخامس عشر : القصص (نحن نقص عليك أحسن القصص) سمي به لأنه يحجب الشاع (وقالت لاخته قصيه) أي اتبعني أثره ، أو لأن القرآن يشيع قصص الأنبياء ، ومنه قوله تعالى (إن هذا هو القصص الحق) .

السادس عشر: البيان ، والبيان ، والمبين : أما البيان فقوله (هذا بيان للناس) والبيان فهو قوله (ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء) وأما المبين فقوله (تلك آيات الكتاب المبين)

السابع عشر: البصائر (هذا بصائر من ربكم) أي هي أدلة يصر بها الحق تشبيهاً بالبصر الذي يرى طريق الخلاص

الثامن عشر: الفصل (إنه لقوله فصل وما هو بالهزل) واختلفوا فيه ، ف قيل معناه : الفضا ، لأن الله تعالى يفصلي به بين الناس بالحق قيل لأنه يفصل بين الناس يوم القيامة فيهدي توماً إلى الجنة ويسوق الآخرين إلى النار ، فمن جعله إمامه في الدنيا قاده إلى الجنة ، ومن جعله وزره ساقه إلى النار .

التاسع عشر: النجوم (فلا أقسم بمواقع النجوم) (والتجيم إذا هوى) لأنه نزل نجماً نجماً

العشرون : ثنائي : (ثنائي تفشع منه جلود الذين يخشون ربهم) قيل لأنه ثني فيه القصص والأخبار

الحادي والعشرون : النعمة - (وأما ينعمه ربك فحدث) قال ابن عباس يعني به القرآن

الثاني والعشرون : البرهان (قد جاءكم برهان من ربكم) وكيف لا يكون برهاناً وقد عجزت القصصاء عن أن يأتوا بمثله .

الثالث والعشرون : البشير والنذير ، وبهذا الاسم وقعت المشاركة بينه وبين الأنبياء قال تعالى في صفة الرسل (مبشرين ومنذرين) وقال في صفة محمد ﷺ (إنا أرسلناك شاهداً مبشراً ونذيراً) وقال في صفة القرآن في حم السجدة (بشيراً ونذيراً فمن عرض أكثرهم) يعني مبشراً بأحوال من أضاع وبالنار مفسراً لمن عصي ، وما ههنا تذكر الأسماء المشتركة بين الله تعالى وبين القرآن الرابع والعشرون : انقيم (قها لينذر بلساً شديدكم) والدين أيضاً قيم (ذلك الذين انقيم) والله سبحانه هو القيوم (الله لا إله إلا هو الحي القيوم) وإنما سمي قهاً لأنه قائم بذاته في البيان والإفادة الخامس والعشرون : المهيمن (وأنزلنا إليك الكتاب بالحق مصدقاً لما بين يديه من الكتاب ومهيمناً عليه) وهو مأخوذ من الأمين ، وإنما وصف به لأنه من تمسك بالقرآن أمن المضرب في الدنيا والآخرة ، والترب المهيمن أنزل الكتاب المهيمن على النبي الأمين لأجل قوم هم

منه الله تعالى على خلقه كما قال (وكذلك جعلناكم أمة وسطاً تكونوا شهداء على الناس)
السادس والعشرون : الخدي (إن هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم) وقال (يهدي إلى
الرشد) والله تعالى هو الخادي لأنه جاء في الخبر « البور الخادي » .

السابع والعشرون : النور (الله نور السموات والأرض) وفي القرآن (واتبعوا النور
الذي أنزل معه) يعني القرآن وسمي الرسول نوراً (قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين)
يعني محمد وسمي دينه نوراً (يربطون ليطلقوا نور الله بأفواههم) وسمي بيانه نوراً (أقمن
شرح الله صدره للإسلام فهو على نور من ربه) وسمي النوراة نوراً (إن أنزلنا النوراة فيها هدى
ونور) وسمي للإبجيل نوراً (وآتيناه الإبهيل فيه هدى ونور) وسمي للإيمان نوراً (يسمى
نورهم بين أيديهم) .

الثامن والعشرون : الحق : ورد في الأسس « لباعث لشهد الحق » والقرآن حق (وبه
الحق اليقين) فسماء الله حقاً : لأنه ضد الباطل فيزيل الباطل كما قال (مل تقذف بالحق على
الباطل فيطمعنه فإذا هو ذاق) أي داهم زائل .

التاسع والعشرون : العزيز (وإن ريث لمو العزيز الرحيم) وفي صفة القرآن (وبه
لكتاب عزيز) والنبي عزيز (لقد جاءكم رسول من أنفسكم عزيز عليه) ولأمة عزيزة (وله
الغزة ورسوله وللمؤمنين) قرب عزيز أنزل كتاباً عزيزاً على نبي عزيز لأمة عزيزة ، وللعزيز
معينان أحدهما : القاهر ، والقرآن كذلك ، لأنه هو الذي قهر الأعداء وامتنع من راد
معارضته ، والثاني : أن لا يوجد مثله .

الثلاثون : الكريم (وإنه لقرآن كريم في كتاب مكنون) واعلم أنه تعالى مسمى سبعة
أشياء بالكريم (ما غرك بربك الكريم) إذ لا حواد أجود منه ، والقرآن بالكريم ، لأنه لا
يستغنى من كتاب من الحكيم والعليم عما يستفاد منه ، وسمي موسى كريماً (وجاءهم رسول
كريم) وسمي نواب الأعمال كريماً (قبشه بمغفرة وأجر كريم) وسمي عمره كريماً (الله لا يله
إلا هو رب العرش الكريم) لأنه منزل الرحمة ، وسمي جبريل كريماً (إنه لقول رسول كريم)
ومعناه أنه عزيز ، وسمي كتاب سليمان كريماً (إني ألقى إلى كتاب كريم) فهو كتاب كريم من
رب كريم نزل به ملك كريم على نبي كريم لأهل أمة كريمة ، فإذا تمسكوا به نالوا ثواباً كريماً .

الحادي والثلاثون : العظيم : (لقد أتيناك سبعا من المثاني والقرآن العظيم) واعلم أنه

لا ريب فيه

تعال سمي نفسه عظيماً فقال (وهو العلي العظيم) وعرشه عظيماً (وهو رب العرش العظيم)
 وكتابه عظيماً (والفرآن العظيم) ويوم القيامة عظيماً (ليوم عظيم يوم يقوم الناس لرب العالمين)
 والمزلة عظيمة (إن زلزلة الساعة شيء عظيم) ويخلق الرسول عظيماً (وإنك لعل خلق
 عظيم) والعلم عظيم (وكان فضل الله عليك عظيماً) وكبد النساء عظيماً (إن كبدكن عظيم)
 وسحر سحرة فرعون عظيماً (وجازا بسحر عظيم) وسمى نفس الثواب عظيماً (وعد الله الذين
 آمنوا وعملوا الصالحات منهم مغفرة وأجرأ عظيماً) وسمى عقاب المنافقين عظيماً (وهم عذاب
 عظيم) .

الثاني والثلاثون : المبارك : (وهذا ذكر مبارك) وسمى الله تعالى به أشياء ، فسمى
 الموضع الذي كلم فيه موسى عليه السلام مباركاً (في البقعة المباركة من الشجرة) وسمى شجرة
 الزيتون مباركة (يوقد من شجرة مباركة زيتونة) لكثرة منافعها ، وسمى عيسى مباركاً
 (وجعني مباركاً) وسمى المطر مباركاً (وأنزلنا من السماء ماء مبركاً) لما فيه من المنافع ،
 وسمى ليلة القدر مباركة (إنا أنزلناه في ليلة مباركة) فالفرآن ذكر مبارك أنزله ملك مبارك في ليلة
 مباركة على نبي مبارك لأمة مباركة .

﴿ المسألة الرابعة ﴾ : في بيان اتصال قوله (ألم) بقوله (ذلك الكتاب) قال صاحب
 الكشف : إن جمعت (ألم) اسماً لفسورة فهي التأليف وجوه :

الأول : أن يكون (ألم) مبتداً و (ذلك) مبتداً ثانياً و (الكتاب) خبره والجملة خبر
 مبتدأ الأول ، ومعناه أن ذلك هو الكتاب الكامل ، كأن ما عده من الكتاب في مقابلة
 ناقص ، وإنه الذي يشاهد أن يكون كتاباً كما تقول : هو الرجل ، أي الكامل في الرجولية
 الجامع لما يكون في الرجال من مرضيات الخصال ، وأن يكون الكتاب صفة ، ومعناه هو ذلك
 الكتاب 'الموعود' ، وأن يكون (ألم) خبر مبتدأ محذوف أي هذا (ألم) ويكون (ذلك
 الكتاب) خبراً ثانياً أو بدلاً على أن الكتاب صفة ، ومعناه هو ذلك ، وأن تكون هذه (ألم)
 جملة و (ذلك الكتاب) جملة أخرى وإن جعلت (ألم) بمنزلة الصوت كان (ذلك) مبتدأ
 وخبره (الكتاب) أي ذلك الكتاب المسمى هو الكتاب الكامل ، أو الكتاب صفة والخبر ما
 بعده أو قدر مبتدأ محذوف ، أي هو يعني المؤلف من هذه الحروف ذلك الكتاب وقرأ عبدالله
 (ألم تنزل الكتاب لا ريب فيه) وتأليف هذا ظاهر .

قوله تعالى ﴿ لا ريب فيه ﴾ فيه مسائلان :

(المسألة الأولى) : الرب قريب من اشك ، وفيه زيادة ، كأنه ظن سوء فتون رأيتي أمر فلان إذا ظننت به سوء ، ومنها قوله عليه السلام « دع ما يريبك إلى ما لا يريبك » فإن قيل : قد يستعمل الرب في قولهم « ريب الدهر » و « ريب الزمان » أي حوائثه قال الله تعالى (ترهبون ريب المنون) ويستعمل أيضاً في معنى ما يختلج في القلب من أسباب الغيظ كقول الشاعر :

فتنا : هذان قد يرجعان إلى معنى اشك ، لأن ما يخاف من ريب المنون محتمل ، فهو كالاشكوك فيه ، وكذلك ما يختلج بالقلب فهو غير متيقن ، فقوله تعالى (لا ريب فيه) المراد منه نفي كونه مظنة للريب بوجه من الوجوه ، والمقصود أنه لا شبهة في صحته ، ولا في كونه من عند الله ، ولا في كونه معجزاً . ولو قلت : المراد لا ريب في كونه معجزاً عن الخصوم كان أقرب لتأكيد هذا التأويل بقوله (وإن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا) وهذا هنا سؤالات : (السؤال الأول) : طعن بعض المحدث في قوله : إن عني أنه لا شك فيه عندنا فنحن قد نشك فيه ، وإن عني أنه لا شك فيه عنده فلا فائدة فيه . الجواب : المراد أنه بلغ في البوضوح إلى حيث لا يتخيّر ترتيب أن يرتاب فيه ، ولأمر كذلك : لأن العرب مع بلوغهم في النقصاحة إلى النهاية عجزوا عن معارضة أقصر سورة من القرآن ، وذلك بشهادة بأنه بنفت هذه الحجة في الظهور إلى حيث لا يجوز للعاقل أن يرتاب فيه . السؤال الثاني : لم قال ههنا (لا ريب فيه) وفي موضع آخر (لا فيها غول) ؟ الجواب : لأنهم يقدمون الأهم فالأهم ، وههنا الأهم نفي الرب بالكلية عن الكتاب ، ولو قلت : لا فيه ريب لأوهم أن هناك كتماناً أحر حصل الرب فيه لا هاهنا ، كما قصد في قوله (لا فيها غول) تفصيل خبر الجنة عن طور الدنيا ، فلها لا تغال المحقون كما تغتالهمرة الدنيا السؤال الثالث : من أين يدل قوله (لا ريب فيه) على نفي الرب بالكلية ؟ الجواب : قرأ أبو الشعمه (لا ريب فيه) نفي لماهية الرب ونفي الماهية ينطوي نفي كل فرد من أفراد الماهية ، لأنه لو ثبت فرد من أفراد الماهية لثبت الماهية ، وذلك يناقض نفي الماهية ، ولهذا السر كان قولنا لا إله إلا الله ، نفياً لجميع الآلهة سوى الله تعالى . وأما قولنا لا ريب فيه ، بالرفع فهو نفي عن قولنا : ريب فيه ، وهو يفيد نبوت فرد واحد ، فذلك النفي يوجب انتفاء جميع الأفراد ليحصل التناقض .

(المسألة الثانية) الوقف على (فيه) هو المشهور ، وعن نافع وعاصم أنها وفقاً عن (لا ريب) ولا بد للوقف من أن ينوي خيراً ، ونظيره قوله (قالوا لا خير) وقول شعرب : لا بأس ، وهي كثيرة في لسان أهل الحجاز ، والتقدير : لا ريب فيه فيه هذى . وأعلم أن القراءة

الهدى للمتقين

الأولى أولى : لأن على القراءة الأولى يكون الكتاب نفسه هدى ، وفي الثانية لا يكون الكتاب نفسه هدى بل يكون فيه هدى ، والأولى أولى لما تكرر في القرآن من أن القرآن نور وهدى وأنه أعلم
قوله ﴿ هدى للمتقين ﴾ فيه مسائل .

(المسألة الأولى) : في حقيقة الهدى : الهدى عبارة عن الدلالة ، وقال صاحب الكشف : الهدى هو الدلالة الموصلة إلى البغية ، وقال آخرون : الهدى هو الإهداء والعلم . والذي يدل على صحة قول الأول وفساد الثاني والثالث أنه لو كان كون الدلالة موصلة إلى البغية معياراً في مسمى الهدى لامتنع حصول الهدى عند عدم الإهداء ، لأن كون الدلالة موصلة إلى الإهداء حال عدم الإهداء محال ، لكنه غير ممتنع بدليل قوله تعالى (وأما سود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى) أصبت الهدى مع عدم الإهداء ، ولأنه يصح في لغة العرب أن يقال : هديته فلم يهتد ، وذلك يدل على قولنا ، واحتج صاحب الكشف بأمور ثلاثة : ونوع الضلالة في مقابلة الهدى ، قال تعالى (أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى) وقال (لعلى هدى أو في ضلال مبين) وثانيها : يقول مهدي في موضع المدح كمهتدي ، فلزم يكن من شرط الهدى كون الدلالة موصلة إلى البغية لم يكن المحوصف بكونه مهدياً مدحاً لا لئلا يقال أنه هدى فلم يهتد ثالثها : أن الهدى مطاوع هدى يقال : هديته فاهتدى ، كما يقال : كسرت فاكسر ، وقطعت فانقطع فكما أن الانكسار والانقطاع لا زمان للكسر والقطع ، ويجب أن يكون الإهداء من نوازم الهدى . والجواب عن الأول : أن الفرق بين الهدى وبين الإهداء معلوم بالضرورة ، فمقابل الهدى هو الاضلال ومقابل الإهداء هو الضلال ، فجعل الهدى في مقابلة الضلال عتق ، وعن الثاني : أن المشجع بالهدى سمي مهدياً ، وغير مشجع به لا يسمى مهدياً ، ولأن الوسيلة إذا لم تفض إلى المقصود كانت نازقة منزلة المعلوم . وعن الثالث : أن آثار مطاوع الأمر يقال : أمرته فاستمر ، ولم يلزم منه أن يكون من شرط كونه أمراً حصول الآثار ، فكذا هذا لا يلزم من كونه هدى أن يكون مفضياً إلى الإهداء ، على أنه معارض بقوله : هديته فلم يهتد ، وما يدل على فساد قول من قال الهدى هو العلم خاصة أن الله تعالى وصف القرآن بأنه هدى ولا شك أنه في نفسه قيس بعلم ، فدل على أن الهدى هو الدلالة لا الإهداء والعلم .

(المسألة الثانية) المتظهر في اللغة اسم فاعل من قوطم وقاء ناقض ، والوقاية فرط الصيانة ، إذا عرفت هذا فنقول : إن الله تعالى ذكر المتقي ههنا في معرض المدح ، ومن يكون

كذلك أولى أن يكون متفياً في أمور الدنيا ، بل بأن يكون متفياً فيها بتصل بالدين ، وذلك بأن يكون اتياً بالعبادات محترماً عن المحظورات . واختلفوا في أنه هل يدخل اجتناب الصغائر في التقوى ؟ فقال بعضهم : يدخل كما يدخل الصغائر في الوعيد ، وقال آخرون : لا يدخل ، ولا نزاع في وجوب التوبة عن الكل ، إنما النزاع في أنه إذا لم يتوق الصغائر هل يستحق هذا الاسم ؟ فروى عنه عليه السلام أنه قال : « لا يبلغ العبد درجة المتقين حتى يدع ما لا بأس به حذراً منه البأس » وعن ابن عباس رضي الله عنهما : أنهم الذين يحذرون من الله العقوبة في ترك ما يميل الهوى إليه ، ويرجون رحمته بالتصدق بما جاء منه . وأعلم أن التقوى هي الخشية ، قال في أول النساء (يا أيها الناس اتقوا ربكم) ومثله في أول الحج ، وفي الشعراء (إذا قال لهم أخوهم نوح ألا تتقون) يعني ألا تحشون الله ، وكذلك قال هود صالِح ، ولوط . وشعب لقومهم ، وفي العنكبوت قال إبراهيم لقومه (اعبدوا الله واتقوه) يعني خشوه . وكذا قوله (اتقوا الله حق تقاته) (وتزودوا فإن خير الزاد التقوى) (واتقوا يوماً لا تخزي نفس عن نفس شيئاً) وأعلم أن حقيقة التقوى وإن كانت هي التي ذكرناها إلا أنها قد جاءت في القرآن ، بالغرض الأصلي منها لإيمان تارة ، والتوبة أخرى ، والطاعة ثالثة ، وترك المعصية رابعة ، والإخلاص خامساً ، أما الإيمان فقوله تعالى (والذين هم كلمة التقوى) أي التوحيد (أولئك الذين متحن الله فلوهم للتقوى) وفي الشعراء (قوم فرعون ألا يتقون) أي لا يؤمنون وأما التوبة فقوله (ولو أن أهل القرى آمنوا واتقوا) أي تابوا ، وأما الطاعة فقوله في النحل (أن أئذوا أنه لا إله إلا أنا فاتقون) وفيه أيضاً (اتقوا الله) وفي المؤمن (وأتوا ربكم فاتقون) وأما ترك المعصية فقوله (وأتوا البيوت من أبوابها واتقوا الله) أي فلا تعصوه ، وأما الإخلاص فقوله في الحج (فلأنها من تقوى القلوب) أي من إخلاص القلوب ، فكذلك قوله (ويا أيها الذين آمنوا) وأعلم أن مقام التقوى مقام شريف قال تعالى (إن الله مع الذين اتقوا والذين هم محسنون) وقال (إن أكرمكم عند الله أتقاكم) وعن ابن عباس قال عليه السلام : من أحب أن يكون كرم الناس فليتن الله ، ومن أحب أن يكون أقوى الناس فليتوكل على الله ، ومن أحب أن يكون أغنى الناس فليكن يداي في يد الله أوثر بما في يده . وقال علي بن أبي طالب : التقوى ترك الإصرار على المعصية ، وترك الاعتصار بالطاعة . قال الحسن : التقوى أن لا تختار على الله سوى الله ، وتعلم أن الأمور كلها بيد الله . وقال إبراهيم بن آدم : التقوى أن لا يمد الخلق في لسانك عيباً . ولا الملائكة في أفلاك عيباً ولا ملك العرش في شرك عيباً وقال الواقدني : التقوى أن تترك شرك الحق كما تركت الظاهر للخلق ، ويقال : التقوى أن لا يراك مولدك حيث نهاك ، ويقال : التقوى من

ملك ميبيل المصطفى ، وبهذا لديه وراء القضا ، ركف نفسه الاخلاص والوفاء ، واجتنب اخراجه واخفا ، ولو لم يكن للمعتني فضيلة إلا ما في قوله تعالى (هدى للمعتدين) كفاً ، لأنه تعالى بين أن القرآن هدى للناس في قوله (شهر رمضان الذي أُنزل فيه القرآن هدى للناس) ثم قال جهنا في القرآن : إنه هدى للمعتدين ، فهذا يدل على أن الملتقي بهم كل الناس ، ممن لا يكون متقياً كأنه ليس بانسان .

(المسألة الثالثة) في السؤالات : السؤال الأول : كون الشيء هدى ودليلاً لا يختلف بحسب شخص دون شخص ، فلماذا جعل القرآن هدى للمعتدين فقط ؟ وأيضا فالتلقي مهتدي ، والمهتدي لا يهتدي ثانياً والقرآن لا يكون هدى للمعتدين ، الجواب : القرآن كما أنه هدى للمعتدين ودلالة لهم على وجود الصانع ، وعلى دينه وصدق رسوله ، فهو أيضاً دالة للكافرين . إلا أن الله تعالى ذكر المؤمنين مدحاً ليبين أنهم هم الذين اعتدوا وانتفعوا به كما قال (إني أنزلت منقر من بحشاها) وقال (إنا نمد من أجمع الذكر) وقد كان عليه السلام منقراً لكل إنسان ، فكر هؤلاء الناس لأجل أن هؤلاء هم الذين انتفعوا بآثاره . وإنما من فسر الهدى بالدلالة الموصلة إلى المقصود بهذا السؤال زائل عنه ، لأن كون القرآن موصلاً إلى المقصود ليس إلا في حق المبتدئين . السؤال الثاني : كيف وصف القرآن كله بأنه هدى وفيه مجس ومتشابه كثير ، وبإزالة دلالة العقل لما تغير الحكم عن التشابه ، فيكون الهدى في الحقيقة هو الدلالة العقلية لا القرآن ، ومن هذا نقل عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه أنه قال لأبي عمار حين بعثه رسولاً إلى أخوارج ، لا تفتح عليهم بالشران ، فإنه خصم ذو وجهين ، ولو كان هدى لما قال علي بن أبي طالب ذلك فيه : ولأننا نرى جميع فرق الإسلام يحتجون به ، ويرى لقرآن مملوء من آيات بعضها صريح في الجبر وبعضها صريح في القدر ، فلا يمكن التوفيق بينهما إلا بالنسب النسبية ، فكيف يكون هدى ؟

الجواب : إن ذلك التشابه والمجس لما نتم بفلك عما هو المراد على التبيين - وهو ما دالة العقل أو دالة السمع - صار كله هدى . السؤال الثالث : كنى ما يتوقف صحة كون القرآن حجة على صحته لم يكن القرآن هدى فيه ، فإذا امتنع كون القرآن هدى في معرفة ذات الله تعالى وصفاته ، وفي معرفة النبوة ، ولا شك أن هذه المطلب أشرف المطلب ، فإذا لم يكن القرآن هدى فيها فكيف جعله الله تعالى هدى على الاطلاق ؟

الجواب : ليس من شرط كونه هدى أن يكون هدى في كل شيء ، بل يكفي فيه أن يكون هدى في بعض الأشياء ، وذلك بأن يكون هدى في تعريف الشرائع ، أو يكون هدى في

الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ ①

تأكيد ما في المقول ، وهذه الآية من أقوى الدلائل على أن المطلق لا يقتضي العموم ، فإن الله تعالى وصفه بكونه هدى من غير تقييد في اللفظ ، مع أنه يستحيل أن يكون هدى في إثبات الصانع وصفاته وإثبات النبوة ، فثبت أن المطلق لا يفيد العموم .

السؤال الرابع : الهدى هو الذي بلغ في البيان والوضح إلى حيث بين خبره ، والفران ليس كذلك ، فإن المفسرين ما يذكرون آية إلا وذكروا فيها أقوالاً كثيرة متعارضة ، وما يكون كذلك لا يكون مبيهاً في نفسه فضلاً عن أن يكون مبيناً تغيره ، فكيف يكون هدى ؟ قلنا : من تكلم في التفسير بحيث يورد الأقوال المتعارضة ، ولا يرجع واحداً منها على الباقى يتوجه عليه هو هذا السؤال ، وأما نحن فقد رجحنا واحداً على الباقى بالدليل فلا يتوجه علينا هذا السؤال .

(المسألة الرابعة) قال صاحب الكشاف : عمل (هدى للمتقين) الرفع ، لأنه خير مبتداً محذوف أو غير مع (لا ريب فيه) (لذلك) ، أو مبتداً إذا جعل الظرف المتقدم خبراً عنه ، ويجوز أن ينصب على الخال ، والعامل فيه الإشارة ، أو الظرف ، والذي هو أرسخ عرفاً في البلاغة أن يضرب عن هذا المجال صفحاً ، وأن يقال : إن قوله (ألم) جملة برأسها ، أو طائفة من حروف المعجم مستقلة بنفسها . و (ذلك الكتاب) جملة ثانية ، و (لا ريب فيه) ثالثة و (هدى للمتقين) رابعة وقد أصيب بترتيبها ففصل البلاغة وموجب حسن التنظيم ، حيث جيء بها متتامة هكذا من غير حرف نفي ، وذلك لجنتها متاعية أخفاً بعضها بعضاً ، والثانية متحدة بالأولى وهلم جرا إلى الثالثة ، والرابعة .

بيانه : أنه تبه أولاً على أنه الكلام المتحدى به ، ثم أشير إليه بأنه الكتاب المتعوت بغاية الكمال فكان تقريراً لوجه التحدى ، ثم نفى عنه أن يتشبه به طرف من الريب ، فكان شهادة بكماله ثم أخبر عنه بأنه هدى للمتقين ، فقرر بذلك كونه شيئاً لا يحوم لشك حوله ، ثم لم يحل كل واحدة من هذه الأربع بعد أن وثبت هذا الترتيب الأنين من نكتة ، فهي الأولى الحذف والرمز إلى الغرض باللفظ وجه ، وفي الثانية ما في التعريف من الفخامة ، وفي الثالثة ما في تقديم الريب على الظرف ، وفي الرابعة الحذف ووضع المصدر - السفي هو هدى - موضع الوصف الذي هو هاد ، وإبراده متكرراً .

قوله تعالى ﴿ الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون ﴾ فاعلم أن فيه

مسائل :

﴿ المسئلة الأولى ﴾ قال صاحب الكشف: (الذين يؤمنون) اما موصوفون بالمؤمنين على أنه صفة مجرورة ، أو منصوب أو مدح مرفوع بتقدير أعني الذين يؤمنون ، أو هم الذين ، وإما منقطع عن المؤمن مرفوع على الابتداء خبر عنه (بأولئك على هدى) فإذا كان موصولاً كان الوقف على المؤمنين حسناً غير تام ، وإن كان منقطعاً كان وقفاً تاماً .

﴿ امسألة الثانية ﴾ قال بعضهم (الذين يؤمنون بالغيب) يفهمون الصلاة وما روتاهم ينفقون) يحتمل أن يكون كالتفسير لكونهم متقين ، وذلك لأن المتقي هو الذي يكون فاعلاً للحنات وتاركاً للسيئات ، أما الفعل فيقال أن يكون فعل القلب - وهو قوله (الذين يؤمنون) - وإما أن يكون فعل الجوارح ، وأما الصلاة والزكاة والصدقة ، لأن العبادة إما أن تكون بدنية وأحدها الصلاة ، أو مالية ، وأحدها الزكاة ، وهذا مسمى لموسول عليه السلام ، الصلاة عباد الدين ، والزكاة فطرة الإسلام ، وأما الترك فهو داخل في الصلاة لقوله تعالى (إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر) والأقرب أن لا تكون منه الأشياء تفسيراً لكونهم متقين ، وذلك لأن كمال السعادة لا يحصل إلا بشرط ما لا ينبغي وفعل ما ينبغي ، فالترك هو التقوى ، والفعل إما فعل القلب ، وهو الإيمان ، أو فعل الجوارح ، وهو الصلاة والزكاة ، وإما قدم التقوى الذي هو الترك على الفعل الذي هو الإيمان والصلاة والزكاة ، لأن القلبية كاللوح القابل لتقوس العقائد الحقة والأخلاق الفاضلة ، واللوح يجب تطهيره أولاً عن التقوس الفاسدة ، حتى يمكن إثبات التقوس الجيدة فيه ، وكذا القول في الأخلاق ، فلهذا السبب قدم التقوى وهو ترك ما لا ينبغي ، ثم ذكر بعده فعل ما ينبغي .

﴿ المسئلة الثالثة ﴾ قال صاحب الكشف : الإيمان زعمك من الأمن ، ثم يقال أمته إذا صدقه ، وحقيقته أمته من الكذب والمخالفة ، وأما تعديته بالبناء فلفظته معنى « أقر وأعترف » وأما ما حكى أبو زيد : ما امتن أن أجده صاحبة أي ما وثقت ، فخصيفته صوت ذا امن ، أي ذا سكون وطمأنينة وكلا الوجهين حسن في (يؤمنون بالغيب) أي يعترفون به أو يثبوتون بأنه حق . وأقول : اختلف أهل القبلية في معنى الإيمان في عرف الشرع وبمجموعهم فرق أربع

﴿ العرقة الأولى ﴾ الذين قالوا : الإيمان اسم لأفعال القلوب والجوارح والإقرار باللسان ، وهم المعتزلة والخوارج والزيدية ، وأهل الحديث ، أما الخوارج فقد اتفقوا على أن الإيمان بالله يشاؤك المعرفة بالله وبكل ما وضع الله عليه دليلاً عقلياً أو نقلياً من الكتاب والسنة ، ويشاؤك طاعة الله في جميع ما أمر الله به من الأفعال والتروك صغيراً كان أو كبيراً . فقالوا بمجموع

هذه الأشياء هو الإيمان وترك كل خصفة من هذه الحصائل كفر ، وأما المعزلة فقد اتفقوا على أن الإيمان إذا عدى بالياء ، المراد به التصديق ، ولذلك يقال فلان آمن بالله وبرسوله ، ويكون المراد التصديق ، إذا الإيمان بمعنى أداء الواجبات لا يمكن فيه هذه التعدية ، فلا يقال فلان آمن بكذا إذا صلى وصام ، بل يقال فلان آمن بالله كمالاً يقال صام وصلى لله ، فالإيمان المعنى بالله يجرى على طريقة أهل اللغة ، أما إذا ذكر مطلقاً غير معدى فقد اتفقوا على أنه مشغول من

المسمى اللغوي - الذي هو التصديق - إلى معنى آخر ، ثم اختلفوا فيه على وجوه . أحدها : أن الإيمان عبارة عن فعل كل الطاعات سواء كانت واجبة أو مندوبة ، أو من باب الأقوال أو الأفعال أو الاعتقادات ، وهو قول وأصل بن عطاء وأبي الهيثم والقاضي عبد الجبار بن أحمد . وثانيها : أنه عبارة عن فعل الواجبات فقط دون الشرائع ، وهو قول أبي علي وأبي هاشم . وثالثها : أن الإيمان عبارة عن اجتناب كل ما جاء فيه التوحيد ، فالؤمن عند الله كل من اجتنب كل الكيثر ، والمؤمن عندنا كل من اجتنب كل ما ورد فيه الزعيد ، وهو قول النظام ، ومن أصحابه من قال : شرط كونه مؤمناً عندنا وعند الله اجتناب الكيثر كلها ، وأما أهل الحديث فذكروا وجهين . الأول : أن المعرفة إيمان كامل وهو الأصل ، ثم بعد ذلك كل ضاعة إيمان على حدة ، وهذه الضاعات لا يكون شيء منها إيماناً إلا إذا كانت مرتبة على الأصل الذي هو المعرفة ، وزعموا أن المحذور والكار القبح كفر ، ثم كل معصية بعده كفر على حدة ، ونعم يجعلونها شيئاً من الطاعات إيماناً ثم توحيد المعرفة والإقرار ، ولا شيئاً من المعاصي ككراً ما لم يوحّد المحذور والكار ، لأن الفرع لا يحصل بدون ما هو أصله . وهو قول عبد الله بن سعيد بن كلاب . الثاني : زعموا أن الإيمان سم للطاعات كلها وهو إيمان واحد وجعلوا المرائض والنوافل كلها من جملة الإيمان ، ومن ترك شيئاً من المرائض فقد انتقص إيمانه ، ومن ترك النوافل لا ينتقص إيمانه ، ومنهم من قال : الإيمان اسم للمرائض دون النوافل .

❦ الفرقة الثانية ❦ الذين قالوا : الإيمان بالقلب واللسان معاً ، وقد اختلف هؤلاء على مذاهب الأول : أن الإيمان إقرار باللسان ومعرفة بالقلب ، وهو قول أبي حنيفة وجماعة النخعياء ، ثم هؤلاء اختلفوا في موضعين . أحدهما : اختلفوا في حقيقة هذه المعرفة ، فمنهم من فسرها بالاعتقاد الجازم - سواء كان اعتقاداً تقليدياً أو كان علماً صادراً عن الدليل - وهم الأكثرون الذين يحكمون بأن المفسد مسلم ، ومنهم من فسرها بالعلم الصادر عن الاستدلال . وثانيها : اختلفوا في أن العلم المعبر في تحقيق الإيمان علمٌ بمبدأ ؟ قال بعض المتكلمين : هو العلم بالله ووصفاته على سبيل انبؤم والكهال ثم أنه لم يكثر اختلاف الخمين في صفات الله تعالى لا جرم أقدم كل طائفة على تكفير من عداها من الطوائف . وقد أهل الانصاف : المعبر هو

نعلم بكل ما علم بالضرورة كونه من دين عند ﷺ ، فعلى هذا القول للمعلم بكونه تعالى عالمًا بالمعلم أو عالمًا لذاته وبكونه مرتباً أو غيره لا يكون داخلًا في معنى الإيمان . القول الثاني : إن الإيمان هو التصديق بالقلب واللسان معاً ، وهو قول بشر بن عذاب المريسي ، وأبي الحسن الأشعري ، والمراد من التصديق بالقلب بالكلام القائم بالنفس . القول الثالث : قول طائفة من الصوفية : الإيمان إقرار باللسان ، وإخلاص بالقلب .

﴿ الفرقة الثالثة ﴾ الذين قالوا : الإيمان عبارة عن عمل القلب فقط ، وهؤلاء قد اختلفوا على قولين (أحدهما) إن الإيمان عبارة عن معرفة الله بالقلب ، حتى أن من عرف الله بقلبه ثم جحد بلسانه ومات قبل أن يقر به فهو مؤمن كامل الإيمان وهو قول جهم بن صفوان . أما معرفة الكتب والرسول واليوم الآخر فقد زعم أنها غير داخلية في حد الإيمان . وحكى الكشي عنه : أن الإيمان معرفة الله مع معرفة كل ما علم بالضرورة كونه من دين محمد ﷺ (وثانيهما) إن الإيمان مجرد التصديق بالقلب وهو قول الحسين بن الفضل البجلي .

﴿ الفرقة الرابعة ﴾ الذين قالوا : الإيمان هو الإقرار باللسان فقط وهم فريقان : الأول : أن الإقرار باللسان هو الإيمان فقط ، لكن شرط كونه إيماناً حصول المعرفة في القلب ، فالمعرفة شرط لكون الإقرار اللفظي إيماناً ، لا أنها داخلية في معنى الإيمان ، وهو قول غيلان بن مسلم اللخمي والفضل الرقاشي وإن كان الكشي قد أنكر كونه قولاً لغيلان . : أن الإيمان مجرد الإقرار باللسان ، وهو قول الكرامية ، وزعموا أن المناق مؤمن الظاهر كافر السريرة فثبت له حكم المؤمن في الدنيا وحكم الكافرين في الآخرة فهذا مجموع أقوال الناس في معنى الإيمان في عرف الشرع ، والذي نذهب إليه أن الإيمان عبارة عن التصديق بالقلب ونفتقر هنا إلى شرح ماهية التصديق بالقلب فقول : أن من قال العالم محدث فليس مدلول . هذه الألفاظ كون العالم موضوعاً بالحدوث ، بل مدلولها حكم ذلك القائل بكون العالم حادثاً ، والحكم بثبوت الحدوث للعالم مثير لثبوت الحدوث للعالم فهذا الحكم الذهني بالثبوت أو بالانقضاء أمر يعبر عنه في كل لغة بلفظ خاص ، واختلاف الصيغ والعبارات مع كون الحكم الذهني أمراً واحداً يدل على أن الحكم الذهني أمر متغير لهذه الصيغ والعبارات ، ولأن هذه الصيغ دالة على ذلك الحكم والحدال غير المدلول ، ثم نقول هذا الحكم للذهني غير العلم ، لأن الجاهل بالشيء قد يحكم به ، فعلمنا أن الذهني متغير للعلم ، فالمراد من التصديق بالقلب هو هذا الحكم الذهني ، بقي هنا بحث لفظي هو أن المسمى بالتصديق في اللغة هو ذلك الحكم للذهني أم الصيغة الدالة على ذلك الحكم الذهني وتحقيق القول فيه قد

ذكرته في أصول الفقه ، إذا عرفت هذه المقدمة فنقول : الإيمان عبارة عن التصديق بكل ما عرف بالضرورة كونه من دين محمد ﷺ مع الاعتقاد . فنقتصر في إثبات هذا المذهب إلى ربات قيود أربعة :

﴿ التيميد الأول ﴾ : إن الإيمان عبارة عن التصديق وبدل عليه وجوه . الأول : إنه كان في أصل اللغة للتصديق ، فلو صار في عرف الشارع لغير التصديق لزم أن يكون المتكلم به متكلماً بغير كلام العرب ، وذلك يناقض وصف القرآن بكونه عربياً . الثاني : أن الإيمان أكثر اللفاظ دوراً على ألسنة المسلمين فلو صار متقولاً إلى غير مسماه الأصلي لتفرقت الصوامع على معرفة ذلك المسمى ، ولاشتهر وبلغ إلى حد التواتر ، فلم يكن ذلك علماً أنه بقي على أصل الوضع . الثالث : أجمعت على أن الإيمان المعنى بحرف الباء مبني على أصل اللغة فوجب أن يكون غير المعنى كذلك . الرابع : أن الله تعالى كلماً ذكر الإيمان في القرآن إضافة إلى القلب قال (من الذين قالوا آمنا بأفواههم ولم يؤمن قلوبهم) وقوله (وقلبه مطمئن بالإيمان) (كتب في قلوبهم الإيمان) (ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الإيمان في قلوبكم) الخالص : أن الله تعالى أبان ذكر الإيمان لمرن العمل الصالح به ولركان العمل الصالح داخل في الإيمان فكان ذلك تكراراً . السادس : أنه تعالى كثيراً ذكر الإيمان وقونه بالمعاصي ، قال (الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم) (وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوها بينهما قرن بنت (إحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله) ولحجج ابن عباس على هذا بقوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القتصاص في الفتل) من ثلاثة أوجه . أحدها : أن القصاص إنما يجب على القاتل المتعمد ثم أنه خاطبه بقوله (يا أيها الذين آمنوا) فدل على أنه مؤمن . وثانيها : قوله (فمن عفى له من أخيه شيء) وهذه الآية ليست إلا أخوة الإيمان ، لقوله تعالى (إنما المؤمنون أخوة) وثالثها : قوله (ذلك تخفيف من ربكم ورحمة) وهذا لا يبين إلا بالمؤمن ، وبما يدل على المطلوب قوله تعالى (والذين آمنوا ولم يهاجروا) هذا بقى اسم الإيمان لمن لم يهاجر مع عظم الوجع في ترك الهجرة في قوله تعالى (الذين تتوفاهم الملائكة ظالمي أنفسهم) وقوله (ما لكم من ولايتهم من شيء حتى يهاجروا) ومع هذا جعلهم مؤمنين وبدل أيضاً عليه قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا عدوي وعدوكم أولياء) وقال (يا أيها الذين آمنوا لا تحبون الله والرسول وتخونوا أماناتكم) وقوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا توبوا إلى الله توبة نصوحاً) والأمر بالتوبة لمن لا ذنب له محال وقوله (وتوبوا إلى الله جميعاً أيه المؤمنون) لا يقال فهذا يقتضي أن يكون كل مؤمن مذنباً وليس كذلك قولنا : هي أنه خص فيها عدو المذنب فبقي فيهم حجة .

﴿ القيد الثاني ﴾ : أن الإيمان ليس عبارة عن التصديق اللساني ، وإدليل عليه قوله تعالى (ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين) نفي كونهم مؤمنين ، ولو كان الإيمان بالله عبارة عن التصديق اللساني لما صبح هذا النفي .

﴿ القيد الثالث ﴾ : أن الإيمان ليس عبارة عن مطلق التصديق لأن من صدق بالحجت وانطاعت لا يسمى مؤمناً .

﴿ القيد الرابع ﴾ : ليس من شرط الإيمان التصديق بجميع صفات الله عز وجل ؛ لأن الرسول عليه السلام كان يحكم بمجان من لم يخطر بباله كونه تعالى عالماً لداته ' و بالعبء ، ولو كان هذا القيد وأمثاله شرطاً معشراً في تحقيق الإيمان لما جاز أن يحكم الرسول بإيمانه قبل أن يجربه في أنه هل يعرف ذلك أم لا . فهذا هو بيان القول في تحقيق الإيمان ، فإن قال قائل : ها هنا صورتان الصورة الأولى : من عرف الله تعالى بالدليل والرهان ولما تم انعرفان مات ولم يجد من الزمان والوقت ما يتلفظ فيه بكلمة الشهادة . فهنا ان حكمتم انه مؤمن فقد حكمتم بأن الاقرار اللساني غير معتبر في تحقيق الإيمان ، وهو حرق للاجماع ، وان حكمتم بأنه غير مؤمن فهو باطل ؛ لقوله عليه السلام : خرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من إيمان ، وهذا قلب طافح بالإيمان ، فكيف لا يكون مؤمناً ؟ الصورة الثانية : من عرف الله تعالى بالدليل ووجد من الوقت ما أمكنه ان يتلفظ بكلمة الشهادة ولكنه لم يتلفظ بها فإن قلتم انه مؤمن فهو حرق للاجماع ، وان قلتم ليس بمؤمن فهو باطل ؛ لقوله عليه السلام : خرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من الإيمان ، ولا ينفي الإيمان من القلب بالسكوت عن النطق

والجواب : أن العزائي مع من هذا الاجماع في صورتين ، وحكم بكونهما مؤمنين ، وان الامتناع عن النطق يجري مجرى المعاصي التي يؤتى بها مع الإيمان .

﴿ المسألة الرابعة ﴾ : قيل (الغيب) مصدر أقيم مقام اسم التفاعل ، كالصوم بمعنى الصائم ، والزور بمعنى الزائر ، ثم في قوله تعالى (يؤمنون بالغيب) قولان (الأول) - وهو اختيار أبي مسلم الأصمعي - أن قوله (بالغيب) صفة المؤمنين معناه أنهم يؤمنون بالله حال الغيب كما يؤمنون به حال الحضور - لا كالمؤمنين الذين إذا لقوا الدين آمنوا قالوا آمنا وإذا خلوا إلى شياطينهم قالوا إنا معكم إلما نحن مستهزون . ونظيره قوله تعالى (ذلك ليعلم أني لم أخنه بالغيب) ويقول الرجل لغيره : نعم الصديق لك فلان يظهر الغيب ، وكل ذلك مدح للمؤمنين يكون ظاهرهم حوافقاً لياقاتهم ومباينتهم لحال المشافقين الذين يقولون بأفواههم ما ليس في قلوبهم (والثاني) وهو قول جمهور المفسرين ان الغيب هو الذي يكون غائباً عن الحاسة

ثم هذا الغيب ينقسم إلى ما عليه دليل ، وإلى ما ليس عليه دليل . فالمراد من هذه الآية منح المتقين بأنهم يؤمنون بالغيب الذي دل عليه دليل بأن يتفكروا ويستدلوا يؤمنوا به ، وعلى هذا يدخل فيه العلم بالله تعالى وبصفاته وأنعم بالآخره والعلم بالنبوة والعلم بالأحكام والشرائع فان في تحصيل هذه العلوم بالاستدلال مشقة فيصلح أن يكون سبباً لاستحقاق الثناء العظيم .
واصحح أبو مسلم على قوله بأمور : الأول : أن قوله (والذين يؤمنون بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك وبالآخره هم يقولون) الإيمان بالأشياء الغائبة فلما كان المراد من قوله (الغيب يؤمنون بالغيب) هو الإيمان بالأشياء الغائبة فكان المعطوف نفس المعطوف عليه ، وأنه غير جائز : الثاني : لو حملناه على الإيمان بالغيب يلزم احتراق القول بأن الانسان يعلم الغيب ، وهو خلاف قوله تعالى (وعنده مغابيح الغيب لا يعلمها إلا هو) أما لو فسرنا الآية بما قلنا لا يلزم هذا المحذور (الثالث) : لفظ الغيب إنما يجوز إطلاقه على من يجوز عليه المحذور ، فعلى هذا لا يجوز إطلاق لفظ الغيب على ذات الله تعالى وصفته ، فقوله (الذين يؤمنون بالغيب) لو كان المراد منه الإيمان بالغيب لما دخل فيه الإيمان بذات الله تعالى وصفاته ، ولا يبقى فيه إلا الإيمان بالآخره ، وذلك غير جائز لأن الركن العظيم في الإيمان هو الإيمان بذات الله وصفاته ، فكيف يجوز حمل اللفظ على معنى يقتضي خروج الأصل أما لو حملناه على التفسير الذي اخترناه لم يلزمنا هذا المحذور .

والجواب عن الأول : أن قوله (يؤمنون بالغيب) يتناول الإيمان بالغائبات على الإجمال ثم بعد ذلك قوله (والذين يؤمنون بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك) يتناول الإيمان ببعض الغائبات فكان هذا من باب عطف الضميمة على الجملة ، وهو جائز كما في قوله (وملائكته وجبريل وميكائيل) . وعن الذئبية : أنه لا نزاع في أن يؤمن بالأشياء الغائبة عنا ، فكان ذلك التخصيص لازماً على الوجهين جميعاً . فان قيل نقولون : العبد يعلم الغيب أم لا ؟ قلنا قد بينا أن الغيب ينقسم إلى ما عليه دليل وإلى ما لا دليل عليه أما الذي لا دليل عليه فهو سبحانه وتعالى والعالم به لا غيره ، وأما الذي عليه دليل فلا يمتنع أن نقول : نعلم من الغيب ما لنا عليه دليل ، ونفهد الكلام فلا يلتبس ، وعلى هذا لوحة قال العلماء : الاستدلال بالشاهد على الغائب أحد أقسام الأدلة . وعن الثالث : لا نسلم أن لفظ الغيبة لا يستعمل إلا فيما يجوز عليه الحضور ، والدليل على ذلك أن المتكلمين يقولون هذا من باب إحقاق الغائب بالشاهد . ويريدون بالغائب ذات الله تعالى وصفاته والله أعلم .

﴿ والسالة الخامسة ﴾ قال بعض الشيعة : المراد بالغيب المهدي المنتظر الذي وعد الله تعالى به في القرآن والحج ، أما القرآن فقوله (وعد الله الذين آمنوا منكم وعمدوا بالصالحات

ليستختلف عنهم في الأرض كما استخلف الذين من قبلهم) وأما الخبر فقوله عليه السلام : نولم يبق من الدنيا إلا يوم واحد لطول الله ذلك اليوم حتى يخرج رجل من أهل بيتي يواظب اسمه اسمي وكتبته كتيي بملا الأرض عدلاً وقسطاً كما ملكت جوراً وظلماً ، واعلم أن تخصيص المطلق من غير الدليل باطل .

﴿ المسألة السادسة ﴾ ذكروا في تفسير إقامة الصلاة وجوها : أحدها : أن إقامتها

عبارة عن تعديل أركانها وحفظها من أن يقع خلل في فرائضها وسنتها وآدابها ، من أقام العود إذا قومه . وثانيها : أنها عبارة عن الدائمة عليها كما قال تعالى (والذين هم على صلاتهم يحافظون) وقال (الذين هم على صلاتهم دائمون) من قامت السجدة إذا خضعت ، وأقامتها : ندتها : لأنها إذا حوفظ عليها كانت كالشيء الثابت الذي توجه إليه المرغبات ، وإذا أضحيت كانت كالشيء المكاسد الذي لا يرغب فيه وثالثها : أنها عبارة عن الشجود لأدائها وأن لا يكون في مؤديها ثبور من قولهم : قام بالامر ، وقامت الحرب على ساقها ، وفي خبره : قصد عن الأمر ، وتعاقد عنه إذا تقاضى وتكبط . ورابعها : إقامتها عبارة عن أدائها ، ولهذا عبر عن الأداء بالإقامة لأن القيام ببعض أركانها كما عبر عنها بالفنوت وبالركوع وبالسجود ، وقالوا : سج إذا حصل ، لوجود النسيج فيها ، قال تعالى : (قلولا أنه كان من المسيحين) واعلم أنه الأولى حمل الكلام على ما يحصل منه من البناء العظيم ، وذلك لا يحصل إلا إذا حللت الألفمة على إقامة فعلها من غير خلل في أركانها وشرائطها ، ولذلك فإن القيم بأرزاق الجند إنما يوصف بكونه قياً إذا أعطى الخفوق من دون يخس ونقص : ولهذا يوصف الله تعالى بأنه قائم ويوم لأنه يجب دوام وجوده ، ولأنه بديم ادوار الرزق على عباده .

﴿ المسألة السابعة ﴾ ذكروا في لفظ الصلاة في أصل اللغة وجوها . أحدها : أنها الدعاء قال الشاعر :

وقابلها السريح في دنيا وصل دنيا وارشم

وثانيها : قال الخازنجي : اشتقاقها من الصل ، وهي النار ، من قوسم : صليت العسا إذا قومنها بالصل ، فالصل كأنه يسعى في تعديل باطنه وظاهره فتل من يحاول تقويم الخشبة بمرصها على النار . وثالثها : أن الصلاة عبارة عن الملازمة من قوله تعالى (تصلى نوا حامية) (سيصل نلأ ذات صب) وسمى القصر الثاني من أغراض المسابقة مصلياً . ورابعها : قال صاحب الكشاف : الصلاة فعلة من « صل » كالتركلة من « زكى » وكتبها بالنواو عن لفظ المفخم ، وحقيقة صل حرك الصلوتين ، لأن المصلي يفعل ذلك في ركوعه وسجوده ،

وقيل الداعي : معنى تشبهاً له في تحمسه بالركع والمسجد ، وأقول ها هنا بحثان :

الأول : إن هذا الاشتقاق الذي ذكره صاحب الكشف يفي إلى ضمن عظيم في كون القرآن حجة ، وذلك لأن لفظ الصلاة من أشد الألفاظ شهرة وأكثرها دوراً على ألسنة المسلمين ، واشتقاقه من تحريك الصنوين من أبعد الأشياء شهرةً فيما بين أهل النقل ، ولو جوزنا أن يقال : مسمى في الصلاة في الأصل ما ذكره . ثم أنه غفي . ولدرس حتى صار بحيث لا يعرفه إلا الأحاد لكان مثله في سائر الألفاظ جائزاً ، ولو جوزنا ذلك لما قطعنا بأن مراد الله تعالى من هذه الألفاظ ما تبادر أفهامنا إليه من المعاني في زماننا هذا ، لاحتمال أنها كانت في زمان الرسول موضوعة لمعان آخر ، وكان مراد الله تعالى منها تلك المعاني ، إلا أن تلك المعاني خفيت في زمان وانتشرت كما وقع مثله في هذه اللفظة ، فلما كان ذلك باطلاً بوجاه المسلمين علمنا أن الاشتقاق الذي ذكره مردود باطل .

الثاني : الصلاة في الشرع عبارة عن أقوال مخصوصة ينلو بعضها بعضاً مفتوحة بالتحريم ، مختصة بالتحليل ، وهذا الاسم يقع على العرض والنفل ، لكن المراد بهذه الآية الفرض خاصة ، لأنه الذي يقف القلاع عليه ، لأنه عليه السلام لما بين للإعرابي صفة الصلاة المفروضة قال والله لا أزيد عليها ولا أنقص منها ، فقال رسول الله ﷺ أفلح إن صدق .

﴿ المسألة الثامنة ﴾ الرزق في كلام العرب هو الحفظ قال تعالى (ويجعلون رزقكم أنكم تكذبون) أي حفظكم من هذا الأمر ، والحفظ هو نصب الرجل وما هو خاص له دون غيره ثم قال بعضهم : الرزق كل شيء يؤكل أو يستعمل ، وهو باطل ، لأن الله تعالى أمرنا بأن نتفزع مما رزقنا فقال (وأنفقوا مما رزقناكم) فلو كان الرزق هو الذي يؤكل لما أمكن انتفاعه وقولنا آخرون : الرزق هو ما يملك وهو أيضاً باطل ، لأن الإنسان قد يقول : اللهم ارزقني ولداً صالحاً أو زوجة صالحة وهو لا يملك الولد ولا الزوجة ، ويقول : اللهم ارزقني عقلاً أعيش به وليس العقل مملوك ، وأيضاً البهيمة يكون لها رزق ولا يكون لها ملك . وأما في عرف الشرع فقد اختلفوا فيه ، فقال أبو الحسن البصري : الرزق هو تكتين الحيوان من الانتفاع بالشئ والحظر على غيره أن ينعمه من الانتفاع به ، فإذا قلنا : قد رزقنا الله الأموال ، فمعنى ذلك أنه مكنتنا من الانتفاع بها ، وإذا سلئناه تعالى أن يرزقنا مالاً قلنا نقصد بذلك أن يجعلنا بأموال أخص ، وإذا سلئناه أن يرزق البهيمة قلنا نقصد بذلك أن يجعلها به أخص . وإذا تكون به أخص إذا مكنتها من الانتفاع به ، ولم يكن لأحد أن ينعمه من الانتفاع به . وأعلم أن المعتزلة لما عسروا الرزق بذلك لأجرهم قالوا : الحرام لا يكون رزقاً . وقال أصحابنا :

أخرام قد يكون رزقاً ، فحجة الأصحاب من وجهين . الأول . أن الرزق في أصل اللغة هو الحظ والنصيب على ما بيناه ، فمن انتفع بالحرام فذلك الحرام صار حظاً ونصيباً ، فوجب أن يكون رزقاً له الثاني : أنه تعالى قال (وما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها) وقد يعيش الرجل طول عمره لا يأكل إلا من السرقة ، فوجب أن يقال : إنه طول عمره لم يأكل من رزقه شيئاً . أما المعتزلة فقد احتجوا بالكتاب والسنة والمعنى : أما الكتاب فوجوه . أحدها : قوله تعالى (وما رزقناهم ينفقون) مدحهم على الانفاق عما رزقهم الله تعالى ، فلو كان الحرام رزقاً لوجب أن يستحقوا المدح إذا أنفقوا من الحرام ، وذلك باطل بالانفاق . وثانيها : لو كان الحرام رزقاً لجاز أن يتفق الغاصب منه ، لقوله تعالى (وأنفقوا مما رزقناكم) واجمع المسلمون على أنه لا يجوز للغاصب أن يتفق مما أخذه بل يجب عليه رده ، فدل على أن الحرام لا يكون رزقاً . وثالثها : قوله تعالى (قل أرايتم ما أنزل الله لكم من رزق فجعلنا منه حراماً وحلالاً قل الله أذن لكم) فيين أن من حرم رزق الله فهو مغتر على الله ، فثبت أن الحرام لا يكون رزقاً ، وما السنة فما رواه أبو الخصيب في كتابه الفرار بإسلاعه عن صفوان بن أمية قال : كنا عند رسول الله ﷺ إذ جاءه عمرو بن قرة فقال له يا رسول الله إن الله كتب على الشفوة فلا أرلني أرزق إلا من دفي يكفي فأتدني لي في الغناء من قبر فاستبث فقال عليه السلام د لا إخذ لك ولا كرامة ولا نعمة كذبت أي عدو الله لقد رزقك الله ورزقاً طيباً فانتشرت ما حرم الله عليك من رزقه مكان ما أحل الله لك من حلاله أما أنك لو قلت بعد هذه المقدمة شيئاً ضربك ضرباً وجيعاً ، وأما المعنى فإن الله تعالى منع المنكف من الانتفاع بالحرام وأمر غيره بمنعه من الانتفاع به ، من منع من أخذ الشيء والانتفاع به لا يقال أنه رزقه إليه . لا ترى أنه لا يقال : إن السلطان قد رزق جنداً ما لا قد بمنهم من أخذه ، وإنما يقال : إنه رزقهم ما مكنهم من أخذه ولا بمنهم منه ولا أمر بمنهم منه . أجاب أصحابنا عن التمسك بالأبواب بأنه وإن كان الكل من الله ، لكنه كما يقال : يا خالف المحدثات والعرش والكورسي ، ولا يقال : يا خالف الكلاب والخنزير ، وقال (عينا يشرب بها عباد الله) فخص اسم العباد بالمتقين ، وإن كان تكفار أيضاً من العباد ، وكذلك هذا خص اسم الرزق بالخلل على سبيل التشريف وإن كان الحرام رزقاً أيضاً . وأجابوا عن التمسك بالخبر بأنه حجة لنا ، لأن قوله عليه السلام « فانتحرت ما حرم الله عليك من رزقه » صريح في أن الرزق قد يكون حراماً وأجابوا عن المعنى بأن هذه المسألة بعض اللغة وهو أن الحرام هل يسمى رزقاً أم لا ؟ ولا مجال للدلائل العقلية في ألفاظ والله أعلم .

﴿ المسألة التاسعة ﴾ أصل الانفاق إخراج المال من اليد ، ومنه نفق المبيع نقافاً إذ كثر

وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَيَا أَجْرُوهُمْ يَوْفُونَ

المؤمنون له ، ونفقت الدابة إذا ماتت أي خرج روحها ، وناقض الفارة لأنها تخرج منها ومته النقص في قوله تعالى (أن نبغي نفقا في الأرض) .

﴿ المسألة العاشرة ﴾ في قوله (وما رزقناهم ينفقون) فوائد . أحدها : أدخل من الشيعة صيانة لهم ، وكفى عن : الاسراف واليدير المنهي عنه . وثانيها : قدم مقعون الفعل دلالة على كونه أهم ، كأنه قال ويجنسون بعض المال بالتصدق به . وثالثها : بدخل في الانفاق المذكور في الآية ، الانفاق الواجب ، والانفاق المنسوب ، والانفاق الواجب أقسام . أحدها : الزكاة وهي قوله في آية الكثر (ولا تنفقوها في سبيل الله) . وثانيها : الانفاق على النفس وعلى من تحب عليه نفقته . وثالثها : الانفاق في الجهاد . وأما الانفاق المنسوب فهو أيضاً اتفاق لقوله (وأنفقوا مما رزقناكم من قبل أن يأتي أحدكم الموت) وأراد به الصدقة لقوله بعده (فاصدقوا من الصالحين) فكل هذه الامتافات داخلة تحت الآية لأن كل ذلك سبب لاستحقاق المدح .

قوله تعالى (والذين يؤمنون بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك وبالآخرة هم يوقنون) .

اعلم ان قوله (الذين يؤمنون بالغيب) عام يشار كل من آمن بمحمد ﷺ ، سواء كان قبل ذلك مؤمناً بموسى وعيسى عليهما السلام ؛ أو ما كان مؤمناً بهما ، ودلالة اللفظ للمعام على بعض ما دخل فيه التخصيص أضعف من دلالة اللفظ الخاص على ذلك البعض ، لأن العام يشمل التخصيص والخاص لا يحمله فليما كانت هذه السورة مدنية ، وقد شرف الله تعالى المسلمين بقوله (هدى للمتقين الذين يؤمنون بالغيب) فذكر بعد ذلك أهل الكتاب الذين آمنوا بالرسول : كعبد الله بن سلام وأمثلة بقوله (والذين يؤمنون بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك) لأن في هذا التخصيص بالذكر مزيد تشريف لم كما في قوله تعالى : (من كان عدو الله وملائكته ورسله وجبريل وميكال) ثم تخصيص عبد الله بن سلام وأمثلة بهذا الشريف ترعيب لأمثاله في الدين ، فهذا هو السبب في ذكر هذا الخاص بعد ذلك العام ، ثم نقول . أما قوله (والذين يؤمنون بما أنزل إليك) ففيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ لا نزاع بين أصحابنا وبين المعتزلة في أن الإيمان إذا عدى بالباء فالمراد منه التصديق ، فإذا قلنا فلا أن آمن بكذا ، فالمراد أنه صدق به ولا يكون المراد أنه صام وصل ، فالمراد بالإيمان هاهنا التصديق بالاتفاق لكن لا بد معه من المعرفة لأن الإيمان هاهنا يخرج مخرج المدح والمصدق مع الشك لا يأمن أن يكن كاذباً فهو إلى الدم أقرب .

﴿ المسألة الثانية ﴾ المراد من أنزل الوحي وكون القرآن منزلاً ، ومنزلاً ، ومنزلاً به ، أن جبريل عليه السلام سمع في السماء كلام الله تعالى فنزل على الرسول به ، وهذا كما يقال : نزلت رسالة الأمير من القصر ، والرسالة لا تنزل لكن المستمع يسمع الرسالة من علو فينزل ويؤدي في سفلى ، وقوله الأمير لا يفارق ذاته ، ولكن السامع يسمع فينزل ويؤدي بلفظ نفسه ، ويقال فلان يفتل الكلام إذا سمع في موضع وأداء في موضع آخر . فإن قيل كيف سمع جبريل كلام الله تعالى ، وكلامه ليس من الحروف والأصوات عندكم ؟ قلنا : يحتمل أن يخلق الله تعالى في سمعاً لكلامه ثم أقدره على عبارة يعبر بها عن ذلك الكلام القديم ، ويجوز أن يكون الله حلق في اللوح المحفوظ كتابة بهذا النظم المخصوص فقرأه جبريل عليه السلام فحفظه ، ويجوز أن يخلق الله أصواتاً مقطعة بهذا النظم المخصوص في جسم مخصوص فيخلقفه جبريل عليه السلام ويخلق له علماً ضرورياً بأنه هو العبارة المؤدية لمعنى ذلك الكلام القديم .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ قوله (والذين يؤمنون بما أنزل إليك) هذا الإيمان واجب ، لأنه قال في آخر (وأولئك هم المفلحون) ثبت أن من لم يكن له هذا الإيمان وجب أن لا يكون مفلحاً ، وإذا ثبت أنه واجب وجب تحصيل العلم بما أنزل على محمد ﷺ على سبيل التفصيل ، لأن المرء لا يمكنه أن يقوم بما أوجبه الله عليه علماً وعملاً إلا إذا علمه عن سبيل التفصيل ، لأنه إن لم يعلمه كذلك امتنع عليه لقيام به ، إلا أن تحصيل هذا العلم واجب على سبيل الكفاية ، فإن تحصيل العلم بالشرائع النازلة على محمد ﷺ على سبيل التفصيل غير واجب على العامة ، وأما قوله (وما أنزل من قبلك) فالمراد به ما أنزل على الأنبياء الذين كانوا قبل محمد ، والإيمان واجب على الجملة ، لأن الله تعالى ما تعبدنا الآن به حتى يترننا معرفته على التفصيل ، بل إن عرفنا شيئاً من تفاصيله فهناك يجب علينا الإيمان بتلك التفاصيل ، وأما قوله (وبالأخرة هم يوقنون) ففيه مسائل :

﴿ مسألة الأولى ﴾ الآخرة صفة الدار الآخرة ، وسميت بذلك لأنها متأخرة عن الدنيا وقبل لدنيا دنيا لأنها أدنى من الآخرة .

﴿ المسألة الثانية ﴾ اليقين هو العلم بالشيء بعد أن كان صاحبه شاكاً فيه ، فلذلك لا يقول الفاضل : تبينت وجود نفسي ، وتبينت أن السماء فوقي لما أن العلم به غير مستترك ، ويقال ذلك في العلم بالحادث بالأمور سواء كان ذلك العلم ضرورياً أو استدلالياً ، فيقول الفاضل : تبينت ما أوردته بهذا الكلام وإن كان قد علم مراده بالإضطرار ، ويقول تبينت أن الإله واحد وإن كان قد علمه بالاكشاف ؛ ولذلك لا يوصف الله تعالى بأنه يشق الأطباء .

أَوَلَيْكَ عَلَىٰ هٰذِهِ مِّن رَّحْمَةٍ وَأَوَلَيْكَ عَمَّا نُفْلِحُونَ ﴿٥﴾

﴿ المسألة الثالثة ﴾ أن الله تعالى مدحهم على كونهم متقين بالآخرة، ومعلوم أنه لا يمدح المرء بأن يتقن وجود الآخرة فقط، بل لا يستحق المدح إلا إذا تقن وجود الآخرة مع ما فيها من الحساب والسؤال وإدخال المؤمنين الجنة، والكافرين النار. وروى عنه عليه السلام أنه قال: وما عجباً كل العجب من الشاك في الله وهو يرى خلقه، وعجباً ممن يعرف النشأة الأولى ثم ينكر النشأة الآخرة، وعجباً ممن ينكر البعث والنشور وهو في كل يوم وليئة يموت ويحيا - يعني النور والبقظة - وعجباً ممن يؤمن بالجنة وما فيها من النعيم ثم يسمى للدار الغرور، وعجباً من المتكبر الضخور وهو يعلم أن أوله نطفة صلبة وآخره جيفة غدرة .

قوله تعالى ﴿ أولئك على هدى من ربهم وأولئك هم المفلحون ﴾ اعلم أن في الآية مسائل :
 ﴿ المسألة الأولى ﴾ في كيفية تعلق هذه الآية بما قبلها وجوه ثلاثة . أحدها : أن ينوي الابتداء (بالذين يؤمنون بالغيب) وذلك لأنه لما قيل (هدى للمؤمنين) فخص المؤمنين بأن الكتاب هدى ثم كان لسائل أن يسأل فيقول : ما السبب في اختصاص المؤمنين بذلك ؟ فوقع قوله (الذين يؤمنون بالغيب) إلى قوله (وأولئك هم المفلحون) جواباً عن هذا السؤال ، كأنه قيل : الذي يكون مشتغلاً بالإيمان وإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة والغزو بالفلاح والنجاة لا بد وأن يكون على هدى من ربه . وثانيها : أن لا ينوي الابتداء به بل يجعله تابعاً (للمؤمنين) ثم يقع الابتداء من قوله (أولئك على هدى من ربهم) كأنه قيل أي سبب في أن صار الموصوفون بهذه الصفات مختصين بالهدى ؟ فأجيب بأن أولئك الموصوفين غير متشعبين أن يفوزوا دون الناس بالهدى عاجلاً وبالفلاح أجلاً . وثالثها : أن يجعل الموصول الأول صفة (المؤمنين) ويرفع للثاني على الابتداء (أولئك) خبره . ويكون المراد جعل اختصاصهم بالفلاح والهدى تعريضاً بأهل الكتاب الذين لم يؤمنوا بنبوة رسول الله ﷺ وهم ظاننون أنهم على الهدى وطامعون أنهم يتفلقون بالفلاح عند الله تعالى .

﴿ المسألة الثانية ﴾ معنى الاستعلاء في قوله (على هدى) بيان لتسكنهم من الهدى واستقرارهم عليه حيث شبهت حالهم بحال من أحسن الشيء وركبه ونظيره « فلان على الحق » أو على الباطل » وقد صرحوا به في قوله « جعل القوابة مركباً » واستطاع الجهل « ولخصن القول في كونهم على الهدى تسكنهم بموجب الدليل ، لأن الواجب على التمسك بالدليل أن يدوم على ذلك ويحرسه عن الطاعن والشبه فكانت تعالى ومدحهم بالإيمان بما أنزل عليه أولاً ، مدحهم بالإقامة على ذلك والمواظبة على حراسته عن الشبه ثانياً ، وذلك واجب على المكلف ، لأنه إذا

كان مشدداً في الدين خائفاً وجلالاً فلا بد من أن يحاسب نفسه في علمه وعمله ، ويتأمل حاله فيها فإذا حوس نفسه عن الاختلال كان مدحوراً بأنه على هدى وبصيرة ، وإما نكر (هدى) ليفيد ضرباً مبهماً لا يبلغ كنهه ولا يقدر قدره كما يقال لو أبصرت فلاناً لأبصرت رجلاً . قال عون بن عبد الله : الهدى من الله كثير ، ولا يصبره إلا بصير ، ولا يعمل به إلا يسير . ألا ترى نجوم السماء يبصرها البصره ، ولا يتدى بها إلا العناء .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ في تكرير (أولئك) تنبيه على أنهم كما ثبت لهم الاختصاص بالهدى ثبت لهم الاختصاص بالعلاج أيضاً ، فقد شروا عن غيرهم يدين الاختصاصين . فإن قيل : فلم جاء مع العاطف وما الترف بينه وبين قوله (أولئك) كالأنعام بل هم أضل أولئك هم الضالون) قلنا : قد اختلف الخبران هنا فلذلك دخل العاطف بخلاف الخبرين ثبت فيهما اتفاقاً لأن التسجيل عليهم بانغفلة وتشبيههم بالبهائم شيء واحد ، وكانت الجملة الثانية مفرقة لما في الأولى فهي من العطف بمعزل .

﴿ المسألة الرابعة ﴾ (هم) فصل وله فائدتان . إحداهما : الدلالة على أن الوارد بعينه غير لا حصة وثانيتهما : حصر الخبر في المبتدأ ، فلو قلت الإنسان ضاحك فهذا لا يفيد أن الضاحكية لا تحصل إلا في الإنسان ، أما لو قلت : الإنسان هو الضاحك فهذا يفيد أن الضاحكية لا تحصل إلا في الإنسان .

﴿ المسألة الخامسة ﴾ معنى التعريف في (المفلحون) الدلالة على أن المعين هم الناس الذين بلغك أنهم مفلحون في الآخرة كما إذا بلغك أن إنساناً قد تاب من أهل بلدك فاستخبرته من هو ؟ ففيل زهد الثالث ، أي هو الذي أخبرت بنوئته ، أو على أنهم الذين إن حصلت صفة المفلحون فهم هم ، كما نقول لصاحيك : هل عرفت الأسد وما جيل عليه من فرط الأقدام ؟ إن زبداً هو هو .

﴿ المسألة السادسة ﴾ المفلح الظاهر المطلوب بأنه الذي انتفعت له وجوه الظفر ولم تستغلق عليه ، والمفلح بالجيء مثله ، والتركيب دال على معنى الشق والفتح ، ولهذا سمي الزروع فلاحاً ، ومشقوق الشقة السفلى أفلح ، وفي المثل الحديد بالحديد يفلح ، ونحوه أن الله تعالى لما وصفهم بالقيام بما يلزمهم علماً وعملاً بين نتيجة ذلك وهو الظفر بالمطلوب الذي هو التعميم الدائم من غير شوب على وجه الإجلال والإعظام ، لأن ذلك هو الشواب المطلوب للمبادات .

﴿ المسألة السابعة ﴾ هذه الآيات تتمسك بالوحيدة بها من وجه ، والمرجحة من وجه

إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ﴿٥﴾

آخر . أما الوعيدية فمن وجهين . الأول . أن قوله (وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ) يقتضي الخسر ، فوجب فهم أن الخسر بالصلوة والركعة أن يكون مطلقاً ، وذلك يوجب القطع على وعيد تارك الصلاة والركعة . الثاني : أن ترتيب الحكم على الموصف مشعر بكون ذلك الموصف علة لذلك الحكم فيلزم أن تكون علة القلاح هي فعل الإيمان والصلوة والركعة ، فمن أجل هذه الأشياء لم يحصل له علة القلاح ، فوجب أن لا يحصل القلاح . أما المرجحة فقد احتجوا بأن الله حكيم بالقلاح على الموصوفين بالصفات المذكورة في هذه الآية فوجب أن يكون الموصوف بهذه الأشياء مطلقاً وإن زنى وسرق وشرب الخمر ، وإذا ثبت في هذه الطائفة تحقق المعصية في غيرهم ضرورة ، إذ لا قائل بالعرف . والجواب : أن كل واحد من الاحتجاجين معارض بالآخر فيستاقطان ، ثم الجواب عن قول الوعيدية : أن قوله (وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ) يدل على أنهم المكملون في القلاح ، فيلزم أن يكون صاحب الكبيرة غير كامل في القلاح ، ونحوه نقول موجه ، فإنه كيف يكون كاملاً في القلاح وهو غير جازم بالخلاص من العذاب ، بل يجوز له أن يكون حائضاً عنه ، وعن الثاني : أن معنى السبب الواحد لا يقتضي نفي السبب ، فعندنا من أسباب القلاح عفو الله تعالى . والجواب عن قول المرجحة : أن وضعهم بالفقرى يكفي في نيل الثواب لأنه يتضمن نفاء المعاصي ، وإتقاء ترك الواجبات والله أعلم .

قوله تعالى ﴿ إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ﴾ .

اعلم أن في الآية مسائل معوية ، ومسائل أصولية ، ونحن نأتي عليها إن شاء الله تعالى أما قوله (إن) فغير مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ اعلم أن (إن) حرف واحرف لا أصل له في العمل ، لكن هذا الحرف أشبه بالفعل صورة ومعنى ، وذلك المشابهة تقتضي كونها علمية ، وفيه مقدمات (المقدمة الأولى) في بيان المشابهة ، واعلم أن هذه المشابهة حاصلة في اللفظ والمعنى ، أما في اللفظ فلاها تركبت من ثلاثة أحرف وانفتح آخرها ولزمت الأسماء كالأفعال ، ويدخلها نون انوائية نحو إنني وكأني ، كما يدخل على الفعل نحو : أعطني وأكرمني ، وأما المعنى فلاها تفيد حصول معنى في الاسم وهو تأكيد موصوفيه بالخبر ، كما أنك إذا قلت : قام زيد ، فقولك قام أفاد حصول معنى في الاسم . (المقدمة الثانية) أنها لما أشبهت الأفعال وجب أن تشبهها في العمل وذلك ظاهر بقاء على الدوران (المقدمة الثالثة) في أنها لم تصبب الاسم ورفعت الخبر ؟ ونقبره أن يقال : إنها لما صارت عاملة فيما أن ترفع اليه خبر معاً ، أو

تنصبها معاً ، أو ترفع المبتدأ وتنصب الخبر وبالعكس ، والأول باطل ؛ لأن المبتدأ والخبر كانا قبل دخول (إن) عليهما مرفوعين ، فلم يبقا كذلك بعد دخولها عليهما لما ظهر له أثر الينة ، ولأنها أعطيت عمل الفعل ، والفعل لا يرفع الأسمين فلا معنى للاشتراك والمرفع لا يكون أقوى من الأصل ، وللقسم الثاني أيضاً باطل ؛ لأن هذا أيضاً مخالف لعمل الفعل ، لأن الفعل لا ينصب شيئاً مع خضوعها برفعه . وللقسم الثالث أيضاً باطل ، لأنه يؤدي إلى التسمية بين الأصل والمرفع ، فإن الفعل يكون عمله في الفاعل أولاً بالرفع ثم في المفعول بالنصب ؛ فلو جعل الحرف ههنا كذلك لحصلت التسمية بين الأصل والمرفع . ولما بطلت الأقسام الثلاثة تمين القسم الرابع : وهو أنها تنصب الاسم وترفع الخبر ، وهذا مما ينه عن أن هذه الحروف دخيلة في العمل لا أصلية ، لأن تقديم المصوب على المرفوع في باب الفعل عدول عن الأصل لذلك يدل ههنا على أن العمل لهذه الحروف ليس بثابت بطريق الأصل بل بطريق عارض .

في المسألة الثانية : قال البصريون : هذا الحرف ينصب الاسم ويرفع الخبر ، وقال الكوفيون لا أثر له في رفع الخبر بل هو مرتفع بما كان مرتفعاً به قبل ذلك . حجة البصريين : أن هذه الحروف تشبه الفعل مشابة تامة على ما تقدم بيانه ، والفعل له تأثير في الرفع والنصب ، فهذه الحروف يجب أن تكون كذلك . وحجة الكوفيين من وجهين . الأول : أن معنى الخبرية باق في خبر المبتدأ وهو أولى باقتضاء الرفع فتكون الخبرية رافعة ، وإذا كانت الخبرية رافعة استحال ارتفاع هذه الحروف ، فهذه مقدمات ثلاثة . إحداهما : قولنا : الخبرية باقية ، وذلك ظاهر ، لأن المراد من الخبرية كون الخبر مسنداً إلى المبتدأ ، وبعد دخول حرف (إن) عليه فذاك الاستناد باق . وثانيها : قولنا : الخبرية ههنا مقتضية للرفع : وذلك لأن الخبرية كانت قبل دخول (إن) مقتضية للرفع ولم يكن عدم الحرف هناك جزءاً من مقتضى الرفع ، لأن عدم الرفع لا يصلح أن يكون جزء العلة ، فيعد دخول هذه الحروف كانت الخبرية مقتضية للرفع ، لأن المقتضى يناله لو حصل ولم يؤثر لكان ذلك مانع وهو خلاف الأصل . وثالثها : قولنا : الخبرية أولى بالاقتضاء ، وبيانه من وجهين . الأول : أن كونه خبراً وصف حقيقياً قائم بذاته ، وذلك بحرف اجنبي مباين عنه وكما أنه مباين عنه فقير بمجاور له لأن الاسم يتخللها . الثاني : أن الخبر يشابه الفعل مشابة حقيقية معنوية وهو مكون كل واحد منهما مسنداً إلى الغير ، أما الحرف فإنه لا يشابه الفعل في وصف حقيقي معنوي ، فإنه ليس فيه إسناد ، فكانت مشابة الخبر للفعل أقوى من مشابة هذا الحرف للفعل ، فإذا ثبت ذلك كانت الخبرية باقتضاء الرفع لأجل مشابة الفعل أولى من الحرف بسبب مشابته للفعل ورايمها ؛ لما كانت الخبرية أقوى في اقتضاء الرفع استحالة كون هذا الحرف رافعاً ، لأن الخبرية بالنسبة إلى

هذا الحرف أولى ، وإذا كان كذلك فقد حصل الحكم بالخرية قبل حصول هذا الحرف ، فبعد وجود هذا الحرف لم أسند هذا الحكم إليه لكان ذلك تخصيصاً للحاصل ، وهو محال . الوجه الثاني : أن سيبويه وافق على أن الحرف غير أصل في العمل فيكون إعماله على خلاف الدليل ، وما ثبت على خلاف الدليل بقدر يفتر الضرورة ، والضرورة تندفع بأعمالها في الاسم ، فوجب أن لا يعمل في الخبر .

المسألة الثالثة ﴿ روي الأنباري أن الكندي المتفلسف ركب إلى المبرد وقال : إني أحد في كلام العرب حشواً ، أجد العرب تقول : عبدالله قائم ، ثم تقول إن عبدالله قائم ، فقال المبرد : بل العاني مختلفة لاختلاف اللفاظ ، فحوشهم عبدالله قائم [حبر عن قيامه ، وفوقه إن عبدالله قائم جواب عن سؤال سائل ، وقولهم إن عبدالله لظالم جواب عن إنكار منكر لقيامه . واحتج عبد القاهر على صحة قوله بأنها إنما تذكر جواباً لسؤال لسائل بأن قال أنا رأيتهم قد المزمها الجملة من المبتدأ والخبر إذا كان جواباً للقسم نحر والله إن زيداً منطلقاً وبش عنده من التنزيل قوله (وبشونك عن ذي القرنين قل سأتلوا عليكم منه ذكر إننا مكانه في الأرض) وقوله في أول السورة (نحن نقص عليك نبأهم باختر أنهم فتية آمنوا بربهم) وقوله (فإن عصواك فقل إني بريء مما تعملون) وقوله (قل إني نهي أن أعبد الذين تصدون من دونه الله) وقوله (وقل إني أنا النذير المبين) وأشبه ذلك مما يعلم أنه بدل على أمر انتهى ﷺ بأن يجب به الكفار في بعض ما جادلوا ونظروا فيه ، وعليه قوله (فأتيا فرعون فقالوا إننا رسول رب العالمين) وقوله (وقال موسى يا فرعون إني رسول من رب العالمين) وفي قصة السحرة (إننا إني ربنا مغفلون) إذ من الظاهر أنه جواب فرعون عن قوله (آتستم له قبل أن آذن لكم) وقول عبد القاهر : والتحقيق أنها للتأكيد وإذا كان الخبر بأمر ليس للمخاطب ظن في خلافه لم يمتح هناك إلى هـ وإنه وإنما يحتاج إليها إذا كان السامع ظن الخلاف ، ولذلك تراها تزداد حسناً إذا كان الخبر بأمر يبعد مثله كقول أبي نواس :

عليك باليأس من اليأس إن غشى نفسك في اليأس

وإنما حسن موقعه لأن الغالب أن للناس لا يميلون أنفسهم على اليأس . وأما جعلها مع اللام جواباً للمتنكر في قولك : إن زيداً لفاقم ، فبعد لأنه إذا كان الكلام مع المتنكر كانت الحاجة إلى التأكيد أشد ، وكما يمتثل أن يكون الاتكاز من السامع احتمال أيضاً أن يكون من الحاضرين . وأعلم أنها قد نجي . إننا ظن المتنكر في الذي وجد أنه لا يوجد مثل قولك : إنه كان مني إليه إحسان فعاملي بالسوء ، فكأنك تزد على نفسك ظنك الذي ظننت وبين الخطأ في

الذي نوهت ، وعليه فونه تعالى حكاية عن أم مريم (قالت رب اني وضعتها أنثى والله أعلم بما وضعت) وكذلك قول نوح عليه السلام (قال رب إن قومي كذبون) .

أما قوله تعالى (الذين كفروا) ففيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ اعلم أنه صعب على المتكلمين ذكر حد الكفر ، وتحقيق القول فيه أن كل ما ينقل عن محمد ﷺ أنه ذهب إليه ويقال به فإما أن يعرف صحة ذلك فليقبل بالضرورة أو بالاستدلال أو بخبر الواحد ، أما القسم الأول ، وهو الذي عرف بالضرورة مجيء الرسول عليه السلام به فمن صدقه في كل ذلك فهو مؤمن ، ومن ثم يصدق في ذلك ، فإما بأن لا يصدق في جميعها أو بأن لا يصدق في البعض دون البعض ، فذلك هو الكافر ، فإذن الكفر عدم تصديق الرسول في شيء مما علم بالضرورة مجيء به ، ومثاله من أنكروا وجود الصانع ، أو كونه عالماً قادراً مختاراً واحداً أو كونه منزهاً عن الصفات والأفات ، أو أنكر نبوة محمد ﷺ أو صحة القرآن الكريم أو أنكر الشرائع التي علمنا بالضرورة كونها من دين محمد ﷺ كوجوب الصلاة والزكاة والصوم والحج وحرمه الربا والخمر ، فذلك يكون كافراً ؛ لأنه ترك نصديق الرسول فيما علم بالضرورة أنه من دينه . فإما الذي يعرف بالدليل أن من دينه مثل كونه عالماً بالعلم أو لذاته وأنه مرئي أو غير مرئي ، وأنه خالق أعمال الثيَاب أم لا فلم ينقل بالتواتر القاطع لعذر مجيء عليه السلام بأحد القولين دون الثاني ، بل إنما يعلم صحة أحد القولين وبطلان الثاني بالاستدلال ، فلا جرم لم يكن إنكاره ولا الإقرار به داخلاً في حامية الإيمان فلا يكون موجباً للكفر ، والدليل عليه أنه لو كان ذلك جزءاً منافية للإيمان لكان يجب على الرسول ﷺ أن لا يحكم بإيمان أحد إلا بعد أن يعرف أنه هل يعرف تلك المسألة ، ولو كان الأمر كذلك لاشتهر فونه في تلك المسألة بين جميع الأمة ، ونقض ذلك على سبيل التواتر ، فإما لم ينقل ذلك دل على أنه عليه السلام ما وقف الإيمان عليها ، وإذا كان كذلك وجب أن تكون معرفتها من الإيمان ، ولا إنكارها موجباً للكفر ، ولأجل هذه القاعدة لا يكفر أحد من هذه الأمة ولا تكفر أرباب التأويل . وأما الذي لا سبيل إليه إلا برواية الأحاد فظاهر أنه لا يمكن توقف الكفر والإيمان عليه . فهذا قولنا في حقيقة الكفر . فإن قيل يطل ما ذكرتم من جهة انعكاس لباس الغياب وشدة الزنفر وأمثالها فإنه كفر مع أن ذلك شيء آخر سوى ترك تصديق الرسول ﷺ فيما علم بالضرورة مجيء به ، فإنا هذه الأشياء في الحقيقة ليست كفراً لأن التصديق وعدمه أمر باطن لا اطلاع للمخلق عليه ، ومن عادة الشرع أنه لا يبنى الحكم في أمثال هذه الأمور على نفس المعنى ، لأنه لا سبيل إلى الاطلاع ، بل يجعلها معارفات وعلامات ظاهرة ويجعل تلك انظاف الظاهرة مداراً للحكام الشرعية ، وليس الغياب وشدة الزنفر من هذا الباب ،

فإن الظاهر أن من يصدق الرسول عليه السلام منه لا يأتي بهذه الأعمال ، فحيث أتى بها دل على عدم التصديق فلا جرم الشرع يفرغ الأحكام عليها ، لا أب في أنفسها كفر ، فهذا هو الكلام المخصص في هذا الباب والله أعلم .

﴿ المسألة الثانية ﴾ قوله (إن الذين كفروا) بخيار عن كفرهم بصيغة الماضي والاختيار عن الشيء بصيغة الماضي يقتضي كون الخبر عنه متقدماً على ذلك الاختيار ، إذ عرفت هذا فنقول : احتجبت المعتزلة بكل ما أحير الله من شيء ماض مثل قوله (إن الذين كفروا) أو (إننا نحن نزلنا الذكر وإناله لحافظون) ، إن أنزلناه في ليلة القدر ، إنا 'رسك نوحاً' على أن كلام الله يحدث سواه كان الكلام هذه الحروف والأصوات أو كان شيئاً آخر . فلو أن الخبر على هذا الوجه لا يكون صدقاً إلا إذا كان مسبوفاً بالخبر عنه ، والتقديم يستحيل على أن يكون مسبوفاً بالخبر فهذا الخبر يستحيل أن يكون قديماً فيجب أن يكون محدثاً ، أجاب القائلون بقدم الكلام عنه من وجهين . الأول : أن الله تعالى كان في الأزل علماً بأن انعامه سيوجد ، فلما 'وجده' انقلب العلم بأنه سيوجد في المستقبل عنماً بأنه قد حدث في الماضي ولم يلزم حدث علم الله تعالى ، فلم لا يجوز أيضاً أن يقال : إن حير الله تعالى في الأزل كان غيراً بأنهم سيكفرون منها وجد كفرهم صار ذلك أخبر حير 'عن' أنهم قد كفروا ولم يلزم حدوث حير الله تعالى . الثاني : أن الله تعالى قال (لتدخلن المسجد الحرام) فلما دخلوا المسجد لا بد وأن يقلب ذلك الخبر إلى أنهم قد دخلوا المسجد الحرام من غير أن يتغير الخبر الأول ، فإذا جاز ذلك فلم لا يجوز في مسئلتنا مثله ؟ أحاب المسئلة أولاً عن السؤال الأول فقال : عند أبي الحسين البصري وأصحابه العلم يتغير عند تغير المعلومات ، وكيف لا والعلم بأن العالم غير موجود وأنه سيوجد لو بقي حال وجود العانة لكان ذلك جهلاً لا علماً . وإذا كان كذلك وجب تغير ذلك العلم ، وعلى هذا سقطت هذه المعارضة . وعن الثاني : أن خبر الله تعالى وكلامه أصوات مخصوصة ، فنقوله تعالى (لتدخلن المسجد الحرام) معناه أن الله تعالى تكلم بهذا الكلام في الوقت المتقدم هل دخول المسجد لا أنه تكلم به بعد دخول المسجد . فنظيره في مسئلتنا أن يقال إن قوله (إن الذين كفروا) تكلم الله تعالى به بعد صدور الكفر عنهم لا قبله إلا أنه متى قيل ذلك كان اعتراضاً بأن تكلمه بذلك لم يكن حاصله في الأزل وهذا هو المقصود ، أجاب القائلون بالتقدم بأننا لو قلنا إن العلم يتغير بتغير المعلوم لكننا إما أن نقول بأن العالم سيوجد كان حاصله في الأزل أو ما كان ، فإن لم يكن حاصله في الأزل كان ذلك تصريحاً بالجهل . وذلك كفر ، وإن قلنا إنه كان حاصله فزوجه يقتضي زوال القديم ، وذلك سد باب إثبات حدوث العلم والله أعلم .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ قوله (إن الذين كفروا) صيغة للجمع مع لام التعريف وهي للاستغراق بظاهره ثم إنه لا نزاع في أنه ليس المراد منها هذا الظاهر ، لأن كثيراً من الكفار أسلموا فعلمنا أن الله تعالى قد يتكلم بالعام ويكون مراده الخاص ، إما لأجل أن القرينة الدالة الدالة على أن المراد من ذلك العموم ذلك الخصوص كانت ظاهرة في زمن الرسول ﷺ فحسن ذلك لعدم التلبس وظهور المقصود ، ومثاله ما إذا كان للإنسان في البلد جمع مخصوص من الأعداء ، فإذا قلنا : إن الناس يؤذونني ، فهم كل أحد أن مراده من الناس ذلك الجمع على التعمين ، وإما لأجل أن التكلم بالعام لأرادة الخاص جائز وإن لم يكن البيان مفروضاً به عند من يجوز تأخير بيان التخصيص عن وقت الخطاب ، وإذا ثبت ذلك ظهر أنه لا يمكن التمسك بشيء من صيغ للعموم على القطع بالاستغراق لأجل أن المراد منها هو الخاص وكانت القرينة الدالة على ذلك ظاهرة في زمن الرسول ﷺ ، فلا يرم حسن ذلك ، وأقصى ما في الباب أن يقال : لو وجدت هذه القرينة لعرفناها وحيث لم نعرفها علمنا أنها ما وجدت إلا أن هذا الكلام ضعيف ، لأن الاستدلال بعدم الوجود على عدم الوجود من أضغاث الإمازات المفيدة للظن فضلاً عن القطع ، وإذا ثبت ذلك ظهر أن استدلال المعتزلة بعمومات التوحيد على القطع بالتوحيد في نهاية الضعف والله أعلم ومن المنزلة من احتال في دفع ذلك فقال إن قوله : إن الذين كفروا لا يؤمنون كالتقيض لقوله : إن الذين كفروا يؤمنون ، وقوله : إن الذين كفروا يؤمنون لا يصدق إلا إذا آمن كل واحد منهم ، فإذا ثبت أنه في جانب الثبوت يقتضي العموم وجب أن لا يتوقف في جانب النفي على العموم بل يكفي في صدقه أن لا يصدر الإيمان عن واحد منهم ، لأنه متى لم يؤمن واحد من ذلك الجمع ثبت أن ذلك الجمع لم يصدر منهم الإيمان ، ثبت أن قوله : إن الذين كفروا لا يؤمنون يكفي في إجماله على ظاهره أن لا يؤمن واحد منهم فكيف إذا لم يؤمن الكثير منهم والجواب : أن قوله (إن الذين كفروا) صيغة الجمع وقوله (لا يؤمنون) أيضاً صيغة جمع والجمع إذا قول بالجمع توزع الفرد على الفرد فمعناه أن كل واحد منهم لا يؤمن وحيث يعود الكلام المذكور .

﴿ المسألة الرابعة ﴾ اختلف أهل التفسير في المراد ههنا بقوله (الذين كفروا) فقال قائلون : إنهم رؤساء اليهود المعاندون للذين وصفهم الله تعالى بأنهم يكتُمون الحق وهم يعلمون ، وهو قول ابن عباس رضي الله عنهما ، وقال آخرون : بل المراد قوم من المشركين ، كآبي لب وأبي جهل والوليد بن المغيرة وأضرابهم ، وهم الذين جمعوا بعد البينة ، وأنكروا بعد المعرفة ونظروا ما قال الله تعالى (فأعرض أكثرهم فهم لا يسمعون وقالوا قلوبنا في أكنة مما تدعونا إليه) وكان عليه السلام حريصاً على أن يؤمن قومه جميعاً حيث قال الله تعالى له (فاعلمك

أما قوله تعالى (سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون) ففيه مسائل :

في الصلاة الثانية في ارتفاع سواء قولان . أحدهما : أن ارتفاعه على أنه خير لأن
 (و) أنذرهم أم لم تنذرهم في موضع الرفع به على القاعلية ، كأنه قيل . إن الذين كفروا
 مستر عليهم إنذارك وعدمه كما تقول : إن زيدا يختصم أخوه وابن عمه . الثاني : أن تكون
 أنذرهم أم لم تنذرهم في موضع الابتداء وسواء خيره مطلقاً بمعنى سواء عليهم إنذرك وعدمه
 والجملة خبر لأن ، وأعلم أن الوجه الثاني أولى ؛ لأن « سواء » اسم ، وتنزيله بمنزلة الفعل
 يكون تركاً للظاهر من غير ضرورة وأنه لا يجوز ، وإذا ثبت هذا فنقول : من المعلوم أن المراد
 وصف الإنذار وعدم الإنذار بالاستواء ، فوجب أن يكون سواء خيراً فيكون الخير مطلقاً .
 وذلك يدل على أن تقديم الخير على المبتدأ جائز ، ونظيره قول تعالى (سواء عياهم ومما هم
 يورثون سيوفهم ونجمي أنا) ، ومشهور من يشك ، أما الكوفيون فأنهم لا يجوزونه
 واحتجوا عليه من وجهين . الأول : المبتدأ ذات ، والخبر صفة ، والذات قبل الصفة
 بالاستحقاق ، فوجب أن يكون قبلها في اللفظ قياساً على نواصب الاعراب والجامع النبعة
 المضوية . الثاني : أن الخبر لا يد وأن يتضمن الضمير ، فلو قدم الخبر على المبتدأ لوجد الضمير
 قبل الذكر ، وأنه غير جائز ، لأن الضمير هو اللفظ الذي أشير به إلى أمر معلوم ، قبل العلم
 به استتمت الإشارة إليه ، فكان الإضمار قبل الذكر محالاً ، أجاب البصريون عن الأول بأن ما
 به استتمت الإشارة يتنهي أن يكون تقدم المبتدأ أولى ، لا أن يكون واجباً وعن الثاني : أن الإضمار قبل
 الذكر واقع في كلام العرب ، كقولهم : في بيتنا نون الحكيم ، قال تعالى (فأوحس في نفسه خيفة
 موسى) وقال زهير :

من يلق يوماً على علاله هروماً
يلق السماحة منه والنفس خلقاً
واغذاً اعلم .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ انفقروا على أن الفعل لا يغير عنه ، لأن من قال : خرج مغرب لم يكن أتياً بكلام منقطع ، ومنهم من قدح فيه بوجه . أحدها : أن قوله (أنذرهم) فعل (أنذرهم) فعل وقد أحبر عنه بقوله (سواء عليهم) (نظيره قوله) ثم بدا لهم من بعدما رأوا الآيات ليسجننه حتى حين (فاعلى) بدأه هو ليسجننه ، وثانيها : أن المخبر عنه بأنه فعل لا يد وأن يكون فعلاً ، فالفعل قد أخبر عنه بأنه فعل فإن قيل : المخبر عنه بأنه فعل هو تلك الكلمة ، وتلك الكلمة اسم قلنا فملى هذا : المخبر عنه بأنه فعل إذا لم يكن فعلاً بل اسماً كان هذا الخبر كذباً ، والتحقق أن المخبر عنه بأنه فعل إما أن يكون اسماً أو لا يكون ، فإن كان الأول كان هذا الخبر كذباً ، لأن الاسم لا يكون فعلاً ، وإن كان فعلاً فقد صار الفعل مخبراً عنه وثالثها : أنا إذا قلنا : الفعل لا يغير عنه فقد أخبرنا عنه بأنه لا يغير عنه ، والمخبر عنه بهذا الخبر لمركان اسماً لزم أننا قد أخبرنا عن الاسم بأنه لا يغير عنه ، وهذا خطأ وإن كان فعلاً صار الفعل مخبراً عنه ثم قال هؤلاء : لما ثبت أنه لا امتناع في الإخبار عن الفعل لم يكن بنا حاجة إلى ترك الظاهر . أما جمهور النحويين فقد أطبقوا على أنه لا يجوز الإخبار عن الفعل ، فلا جرم كان التقدير : سواء عليهم إنذارك وعدم إنذارك ، فإن قيل العدول عن الحقيقة إلى المجاز لا بد وأن يكون لغائدة زائدة إما في المعنى أو في اللفظ فما تلك الغائدة هنا ؟ قلنا : قوله (سواء عليهم) أنذرهم أم لم تنذرهم) معناه سواء عليهم إنذارك وعدم إنذارك لهم بعد ذلك لأن الغرض كانوا قد بلغوا في الإصرار والملاحج والأعراض عن الآيات والدلائل إلى حالة ما ينبغي فيهم البتة رجاء القبول بوجه . وقبل ذلك ما كانوا كذلك ، ولولا أن سواء عليهم إنذارك وعدم إنذارك لما أفاد أن هذا المعنى إنما حصل في هذا الوقت دون ما قبله ، ولما قال (أنذرهم) أم لم تنذرهم) أفاد أن هذه الحالة إنما حصلت في هذا الوقت فكان ذلك يفيد حصول اليأس وقطع الرجاء منهم ، وقد بينا أن المقصود من هذه الآية ذلك .

﴿ المسألة الرابعة ﴾ قال صاحب الكشف : « الحمزة ، وه أم » مجردتان لمعنى الاستفهام وقد انسلخ عنها معنى الاستفهام رأساً ، قال سيبويه : جرى هذا على حرف الاستفهام كما جرى على حرف النداء كقوله : اللهم اغفر لنا آياتنا العصية ، يعني أن هذا جرى على صورة الاستفهام ولا استفهام ، كما أن ذلك جرى على صورة النداء ولا نداء .

﴿ المسألة الخامسة ﴾ في قوله (أنذرهم) ست فراءات : : إما بهزتين محففتين بينهما ألف ، أو لا ألف بينهما ، أو بأن تكون الحمزة الأولى قوية والثانية بين بين بينهما ألف ، أو لا ألف بينهما وبحدف حرف الاستفهام ، ويحدفه وإلقاء حركته على الساكن قبله كما قرئ (قد

'أفلمح ، فإن قيل : فما نقول فيمن يقلب الثانية ألفاً ؟ قال صاحب الكشاف : هو لحس خارج عن كلام العرب .

❖ المسألة السادسة ❖ الإنذار هو التخويف من عقاب الله بالزجر عن المعاصي ، وإثارة ذكر الإنذار دون البشارة لأن تأثير الإنذار في الفعل والترك أقوى من تأثير البشارة ؛ لأن اشتغال الإنسان بدفع الضرر أشد من اشتغاله بحسب المصلحة ، وهذا الموضوع موضع المألة وكان ذكر الإنذار أولى . أما قوله (لا يؤمنون) ففيه مسألتان :

❖ المسألة الأولى ❖ قال صاحب الكشاف : هذه إما أن تكون جملة مؤكدة للجملة قبلها 'وخيرأه لأن ' والخملة قبلها اعتراض .

❖ المسألة الثانية ❖ احتج أهل السنة بهذه الآية وكل ما 'شبهها من قوله (لقد حقنوا دماءهم على أكثرهم وهم لا يؤمنون) وقوله (ذرني ومن خلقت وحيداً) إلى قوله (سأرفع صعدوا) وقوله (ثبت بدا أني لرب) على تكليف ما لا يطاق ، ونفريه أنه تعالى أحبر عن شخص معين أنه لا يؤمن قط ، فلو صبر عنه الإيمان لزم انقلاب خبر الله تعالى المصدق كذباً ، والكذب عند الخصم قبيح وفعل القبيح يستلزم إما الجهل وربما الحاجة ، وهما محالان على الله ، وانقصي إلى المحال محال . فصدور الإيمان منه محال فالتكليف به تكليف بالمحال ، وقد يذكر هذا في صورة العلم ، هو أنه تعالى لما علمه منه أنه لا يؤمن فكان صدور الإيمان منه يستلزم انقلاب علم الله تعالى جهلاً ، وذلك محال ومستلزم المحال محال ، فالأمر واقع بالمحال . ونذكر هذا عن وجه ثالث : وهو أن وجود الإيمان يستحيل أن يوجد مع العلم بعدم الإيمان ؛ لأنه إما يكون علمياً لو كان مطابقاً للمعلوم ، والعلم بعدم الإيمان إنما يكون مطابقاً لو حصل عدم الإيمان مع العلم بعدم الإيمان لزم أن يجتمع في الإيمان كونه موجوداً ومعدوماً معاً وهو محال ، فالأمر بالإيمان مع وجود علم الله تعالى بعدم الإيمان أمر بالجمع بين المتضدين ، بل أمر بالجمع بين العدم والوجود ، وكل ذلك محال ونذكر هذا على وجه رابع : وهو أنه تعالى كلف هؤلاء الذين أحبر عنهم بأنهم لا يؤمنون بالإيمان اليقيني ، والإيمان يعتبر فيه تعديني الله تعالى في كل ما أخبر عنه . وما أخبر عنه 'هم لا يؤمنون قط ، فقد صدروا مكلفين بأن يؤمنون بأنهم لا يؤمنون قط ، وهذا تكليف بالجمع بين النفي والإثبات ، ونذكر هذا على وجه خامس : وهو أنه تعالى عاب الكفار على أنهم حاولوا فعل شيء على خلاف ما أخبر الله عنه في قوله (يريدون أن يبدلوا كلام الله قل لن تبينوا كذلككم قال الله من قبل) فثبت أن القصد إلى تكوین ما أخبر الله تعالى عن عدم تكوینة قصد لتبديل كلام الله تعالى ، وذلك منهي عنه . ثم هنا أحبر الله تعالى عنهم

أنهم لا يؤمنون البتة بمحاولة الإيمان منهم تكون قصداً إلى تبذير كلام الله ، وذلك منهى عنه ، وترك محاولة الإيمان يكون أيضاً مخالفة لأمر الله تعالى ، فيكون الذم حاصلًا عن الترك والفعل . وهذه هي الوجوه المذكورة في هذا الموضع ، وهذا هو الكلام المأذوم لأصول الاعتزال . ولقد كان السلف واخلف من المحققين معولين عليه في دفع أصول المعتزلة وهضم قواعدهم ، ولقد قاموا وقعدوا ، واحتلوا على دفعه فما اتوا بشيء مقنع ، وأنا أذكر أقصى ما ذكره يقول الله تعالى وتوقيفه : قالت المعتزلة : لما في هذه الآية مغايل : المقام الأول : بيان أنه لا يجوز أن يكون علم الله تعالى وحبر الله تعالى عن عدم الإيمان مانعاً من الإيمان ، والمقام الثاني : بيان الجواب العفوي على سبيل التفصيل . أما المقام الأول فقالوا : الذي يدل عليه وجوده : أحدها : أن القرآن مملوء من الآيات الدالة على أنه لا مانع لأحد من الإيمان قال (وما سمع الناس أن يؤمنوا إذ جاءهم الهدى) وهو إنكار بلفظ الاستغناء ومعنى أن رجلا لو حبس آخر في بيت بحيث لا يمكنه الخروج عنه ثم يقول ما منعك من التصرف في حوائجي كان ذلك منه مستقيماً وكذا قوله (وماذا عليهم لو آمنوا) وقوله لا يليس (ما منعك أن تسجد) وقوله مرسى لأعبه (ما منعك إذ رأيتهم صلوا) وقوله (ما هم لا يؤمنون) (ما لهم عن التذكرة معرضين) (عفا الله عنك لم أذنت لهم) (لم نحرّم ما أحل الله لك) قال لصاحب ابن عباد في فصل له في هذا الباب : كيف يأمروا بالإيمان وقد منعه عنه ؟ وينهاه عن الكفر وقد حمله عليه ، وكيف يصرّوه عن الإيمان ثم يقول أتى تصرفون ؟ ويخلف فيهم الإفاك ثم يقول أتى تؤمنون ؟ وأنشد فيهم الكفر ثم يقول لم تكفرون ؟ وخلف فيهم ليس الحق باطل ثم يقول (لم تلبسوا الحق مانعاً) وصدهم عن السبيل ثم يقول (لم تصدّون عن سبيل الله) وحال بينهم وبين الإيمان ثم قال (وماذا عليهم لو آمنوا) وذهب بهم عن الرشد ثم قال (فأين ندهبون) وأضلهم عن الدين حتى أعرضوا ثم قال (ما لهم عن التذكيرة معرضين) . وثانيها : أن الله تعالى قال (رسلاً مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل) وقال (ولو أنا أهلكناهم بعذاب من قبله لفلأولنا رسولاً فسبحاً ما فاتك من قبل أن نذكرك ونخزي) فلما بين أنه ما أنقى لهم عذراً إلا وقد أزاله عنهم ، فلو كان علمه يكفرهم (خسرهم عن كفرهم مانعاً لهم عن الإيمان فكان ذلك من أعظم الإعذار وأقوى الوجوه المدفوعة للمعقاب عنهم فلما لم يكن ذلك علمنا أنه غير مانع . وثالثها : أنه تعالى حكى عن الكفار في سورة « حم السجدة » أنهم قالوا : قلوبنا في الله كما تدعون إليه وفي آذاننا وقر ، وإنما ذكر الله تعالى ذلك ذمّاً لهم في هذا القول . فلو كان العلم مانعاً لكانوا صادقين في ذلك فلم ذمهم عليه ؟ ورابعها : أنه تعالى أنزل قوله (إن الدين كفووا سواء عليهم) ذمّاً لهم وزجراً

عن الكفر وثيقاً لعلمهم ، فلو كانوا موسعين عن الإيمان غير قادرين لما استحقوا الذم الثابت ، بل كانوا معذرين كما يكون الأعمى معذوراً في أن لا يمشي . وخامسها : القرآن إنما أنزل ليكون حجة لله والرسول عليهم ، لا أن يكون حجة على الله وعلى رسوله ، فلو كان العلم واحتراماً لكان فهم أن يقولوا : إذا علمت الكفر واجبرت عنه كان ترك الكفر محالاً مثلاً ، فلم تطلب المحال مناوئته ما هنا ما محال ؟ ومعلوم أن هذا لا جواب له ولا ترسونه عنه لو ثبت أن العلم والخير يمنع وسادسها : قوله تعالى (نعم المولى ونعم النصير) ولو كان مع قيام المنع عن الإيمان كلفه لما كان نعم ، فقول ، بل كان ينس المولى ومعلوم أن ذلك كفر ، قالوا : فثبت بهذه الوجوه أنه ليس عن الإيمان والطاعة مانع الثمة ، فوجب انقطاع بان علم الله تعالى بعدم الإيمان وحيره عن علمه لا يكون مانعاً عن الإيمان . القام الثاني قالوا إن الذي يدل على أن العلم بعدم الإيمان لا يمنع من وجود الإيمان وجوه . أحدها : أنه لو كان كذلك لوجب أن لا يكون الله تعالى قادراً على شيء ، لأن الذي علم وقوعه يكون واجب الوقوع ، والذي علم عدم وقوعه يكون بمنع الوقوع ، والواجب لا قدرة له عنه ، لأنه إذا كان واجب الوقوع ، لا بالقدرة سواء حصلت القدرة أو لم تحصل كان واجب الوقوع ، والذي يكون كذلك لم يكن للقدرة فيه أثر ، وأما الممتنع فلا قدرة عليه ، فيلزم أن لا يكون الله تعالى قادراً على شيء أصلاً ، وذلك كفر بالاتفاق فثبت أن العلم بعدم الشيء لا يمنع من إمكان وجوده . وثانيها : أن العلم يتعلق بالمعلوم على ما هو عنه ، فلو كان ممكناً علمه ممكناً وإن كان واجباً علمه واجباً ، ولا شك أن الإيمان والكفر بالنظر إلى ذاته ممكن الوجود ، فلو صار واجب الوجود بسبب العلم كان لعلم مؤثراً في المعلوم ، وقد بينا أنه محال . وثالثها : لو كان الخير والعلم مانعاً لما كان العبد قادراً على شيء أصلاً ، لأن الذي علم الله تعالى وقوعه كان واجب الوقوع ، والواجب لا قدرة عليه ، والذي علم عدمه كان ممتنع الوقوع ، والممتنع لا قدرة عليه ، فوجب أن لا يكون لعبد قادراً على شيء أصلاً ، فكانت حركاته وسكناته حلقية مجردة عن حركات الجهادات ، والحركات الاضطرارية للحيوانات ، لكنها بالبدنية تعلم فساد ذلك ، فإن رمى إنسان إنساناً بالأجرة حتى شجبه فإن ندم الرامي ولا ندم الأجرة ، وتذكر بالبدنية تفرقة بين ما إذا سقطت الأجرة عليه ، وبين ما إذا لكمة إنسان بالاختيار : ولذلك فإن العقلاء جهلاء عقولهم يتركون المرفق بين منج المحسن ودم المنيء ، ويلتصمون ويأمررون ويعاتبون ويقولون ثم فعلت ولم تترك ؟ قدل على أن العلم والخير غير مانع من العمل والترك . ورابعها : لو كان العلم بعدم مانعاً للوجود لكان أمر الله تعالى بالكفر بالإيمان أمرًا باعدام علمه ، وكما أنه لا يبين به أن يأمر عباده بأن يعدموه فكذلك لا يبين به أن يأمرهم ، بأن

يعدموا علمه ؛ لأن إعدام ذات الله وصفاته غير معقول ، والأمر به سفه وعبث ، فدل على أن العلم بالعدم لا يكون مانعاً من الوجود . ونخاصها : أن الإيمان في نفسه من قبيل الممكنات الجائزات نظراً إلى ذاته وعينه ، فوجب أن يعلمه الله تعالى من الممكنات الجائزات ، إذ لو لم يعلمه كذلك لكان ذلك العلم جهلاً ، وهو محال ، وإذا علمه الله تعالى من الممكنات الجائزات التي لا يتحقق وجودها وغيابها البتة ، فلو صار بسبب العلم واجباً لزم أن يتجمع على الشيء الواحد كونه من الممكنات ، وكونه ليس من الممكنات وذلك محال . وسادسها : إن الأمر بالمحال سفه وعبث ، فلو جاز ورود الشرع به جاز وروده أيضاً بكل أنواع السفه ، فما كان يتحقق وروده بإظهار المجتزأة على يد الكاذبين ولا إنزال الأكاذيب والأباطيل ، وعلى هذا للتقدير لا يبقى وثوق بصحة نبوة الأنبياء ولا بصحة القرآن ، بل يجوز أن يكون كله كذباً وسفهاً ، ولما بطل ذلك علمنا أن العلم بعدم الإيمان واخبر عن عدم الإيمان لا يتحقق من الإيمان . وسابعها : أنه لو جاز ورود الأمر بالمحال في هذه الصورة لجاز ورود أمر الأحمسي بتقطيع المصاحف ، والحزن بالطيران في أقروءه ، وأن يقال لمن قيد يده ورجلاه وأقنى من ضاهق جيل : لم لا تطير إلى فوق ؟ ولم لم يجر شيء من ذلك في العقول علمنا أنه لا يجوز الأمر بالمحال ، فثبت أن العلم بالعدم لا يتحقق من الوجود ، ونقصها : لو جاز ورود الأمر بذلك لجاز بعثة الأنبياء إلى الجبابرة وإنزال الكتب عليها ، وإنزال الملائكة لتبليغ التكليف إليهم حالاً بعد حال ، ومطويع أن ذلك سخرية وتلاعب بالدين . وناسعها : أن العلم بوجود الشيء لو اقتضى وجوبه لأغنى العلم عن القدرة والارادة ، فوجب أن لا يكون الله تعالى قادراً مريداً غتاراً ، وذلك قول الفلاسفة الثقاتين بالموجب . وعاشره : الآيات الدالة على أن تكليف ما لا يطاق لم يوجد ، قال الله تعالى (لا يكلف الله نفساً إلا وسعها) وقال (وما جعل عليكم في الدين من حرج) وقال (ويضع عنهم إصرهم والأغلال التي كانت عليهم) وأي حرج ومشقة فوق التكليف بالمحال (المقام الثالث) الجواب على سبيل التصصيل ، وللمتمثلة فيه طريضان . الأول : طريقة أبي علي هاشم وإقاضي عبد الجبار ، فأننا قلنا : لو وقع خلاف معلوم الله تعالى لانقلب علمه جهلاً قالوا خطأ : قول من يقول : إنه ينقلب علمه جهلاً ، وخطأ أيضاً قول من يقول : إنه لا ينقلب ، ولكن يجب الامساك عن القولين : والثاني : طريقة الكعبي واختيار أبي الحسين البصري : أن العلم تبع للمعلوم ، فإذا فرضت الواقع من العبد من الإيمان عرفت أن الحاصل في الأزل لله تعالى هو العلم بالإيمان ، ومعنى فرضت الواقع منه هو الكفر بدلاً عن الإيمان عرفت أن الحاصل في الأزل هو العلم بالكفر بدلاً عن الإيمان ، فهذا فرض علم بدلاً عن علم آخر ، إلا أنه تغير العلم . فهذا الجوابان هما اللذان اعتمد

جهور المعتزلة . واعلم أن هذا المبحث صار منشأ لضلالات عظيمة : فمنها أن منكري التكليف والنبوت قالوا : قد سمعنا كلام أهل الجبر فوجدناه قوياً قاطعاً . وهذان الجوابان اللذان ذكرهما المعتزلة بجرى الحرافة ولا يلتفت العاقل إليهما ، وسمعنا كلام المعتزلة في أن مع القول بالجبر لا يجوز التكليف ويقبح ، والجواب الذي ذكره أهل الجبر ضعيف جداً فصار مجموع الكلامين كلاماً قوياً في نفى التكليف ، ومعنى بطل ذلك بطل القول بالنبوت . ومنها أن المطاعين في القرآن قالوا : الذي قاله المعتزلة من الأدبات الكثيرة الدالة على أنه لا منع من الإيمان ومن الطاعة فقد صدقوا فيه ، والذي قاله الجبرية : من أن العلم بعدم الإيمان مانع منه فقد صدقوا فيه ، فدل على أن القرآن ورد على ضد العقل وعلى خلافه ، وذلك من أعظم المطاعين وأقوى القواعد الفوارق فيه ، ثم من سلم من هؤلاء أن هذا القرآن هو القرآن الذي جاء به محمد ﷺ توسل به إلى الطعن فيه ، وقال قوم من الرافضة : إن هذا الذي عندنا ليس هو القرآن الذي جاء به محمد بل غير ويدل . والدليل عليه اشتغاله على هذه المناقضات التي ظهرت بسبب هذه المناظرة الدائرة بين أهل الجبر وأهل القدر . ومنها أن المقلدة الطاعنين في النظر والاستدلال احتجوا بهذه المناظرة وقالوا : لو جوزنا النسخة بالدلائل العقلية لزم القدر في التكليف والنبوة بسبب هذه المناظرة ، فإن كلام أهل الجبر في نهاية القوة في إثبات الجبر ، وكلام أهل القدر في بيانه أنه متى ثبت الجبر بطل التكليف بالكيفية في نهاية القوة ، فيتولد من مجموع الكلامين أعظم شبهة في القدر والتكليف والنبوت، ثبت أن الرجوع إلى العقلية يورث الكفر والضلال ، وعند هذا قبل من نعتى في الكلام نزدق . ومنها أن هشام بن الحكم زعم أنه سبحانه لا يعلم الأشياء قبل وقوعها وجوز البداهة على الله تعالى وقال : أن قوله (إن الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرتهم لا يؤمنون) إنما وقع على سبيل الاستدلال بالأماورة . ويجوز له أن يظهر خلاف ما ذكره ، وإنما قال بهذا المذهب قراراً من تلك الاشكالات المتقدمة . واعلم أن جملة الوجوه التي رويناها عن المعتزلة كليات لا تعلق لها بالكشف عن وجه الجواب . بل هي جارية بجرى التشنيعات . فأما الجوابان اللذان اعتمد القوم قضي نهاية الضعف . أما قول أبي علي وأبي هشام والقاضي : خطأ قول من يقول إنه يدل ، وخفا قول من يقول : إنه لا يدل : إن كان المراد منه الحكم بفساد القسمين كان ذلك حكماً بفساد النفي والاثبات وذلك لا يرتضيه العقل وإن كان معناه أن أحدهما حق لكن لا اعرف أن الحق هو أنه يدل أو لا يدل كفى في دفعه تقرير وجه الاستدلال ، فإنا لما بينا أن العلم بالعدم لا يحصل إلا مع العدم ، فلو حصل الوجود معه لكان قد اجتمع العدم والوجود معاً ولا يتصكن العقل من تقرير كلام أوضح من هذا وأقل مقدمات فيه . وأما قول الكعبي قضي نهاية

الضعف ، لأننا وإن كنا لا ندرى أن الله تعالى كان في الأزل عالماً بوجود الإيمان أو منعه لكننا نعلم أن العلم بأحد هذين الأمرين كان حاصلاً ، وهو الآن أيضاً حاضراً ، فلو حصل صلح للعلم بأحد النقيضين ذلك النقيض الآخر نزم احتياج النقيضين ، ولو قيل بأن ذلك العلم لا يقر بأن ذلك اعترافاً بانقلاب العلم جهلاً ، وهذا آخر الكلام في هذا المبحث . واعلم أن الكلام المعتوي هو الذي تقدم ، وبقي في هذا الباب أمور أخرى اقتبعت ولا بد من ذكرها وهي خمسة . أحدها : روى الخطيب في كتاب تاريخ بغداد عن معاذ بن معاذ العبدي قال : كنت جالساً عند عمرو بن عبيد فأتاه رجل فقال يا أبا عثمان سمعت والله لطيوم بالكفر ، فقال لا تعجل بالكفر ، وما سمعت ؟ قال سمعت هاشم الأقرص يقول : إن (ثبت بنداً في قلب) وقوله (نرني ومن خلت وحبداً) إلى قوله (سألني مضر) أن هذا ليس في أم الكتاب والله تعالى يقول (حم والكتاب المبين) إلى قوله (وإنه في أم الكتاب لدينا لعلي حكيم) فما الكفر ولا هذا يا أبا عثمان ، سكنت عمر رهنه ثم أقبل علي فقال والله لو كان القول كما يقول ما كان علي أحب من لوم ، ولا علي الوليد من لوم ، فإني سمع الرجل ذلك قال أتقول يا أبا عثمان ذلك ، هذا والله الذي قال معاذ فدخل بالإسلام وخرج بالكفر . وحكي أيضاً أنه دخل رجل على عمرو بن عبيد وقرأ عنده (بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ) فقال له أخبرني عن (ثبت) أكانت في اللوح المحفوظ ؟ فقال عمرو : ليس هكذا كانت : ثبت بدأ من عمل يمثل ما عمل 'وبغيب فقال له الرجل ، هكذا ينبغي أن تقرأ إذا قمنا إلى الصلاة : فغضب عمرو وقال : إن علم الله ليس بشيطان ، إن علم الله لا يضر ولا ينفع . وهذه الحكاية تدل على شك عمرو بن عبيد في صحة القرآن . وثانيها : روى الفاضلي في كتاب طبقات المعتزلة عن ابن عمر ، أن رجلاً قام إليه فقال : يا أما عبد الرحمن إن أقواماً يزنون ويصرفون ويشربون الخمر ويقتلون النفس التي حرم الله إلا بالحق ويقتولون ذلك في علم الله فلم نجد منه بداً ، فغضب ثم قال سبحان الله العظيم ، قد كان في علمه أنهم يفعلونها فلم يحملهم عليهم الله عل فعلها فحدثني أبي عمر بن الخطاب أنه سمع رسول الله ﷺ يقول : مثل علم الله فيكم كمثل السماء التي قفلتكم ، والأرض التي أفلتكم ، فكما لا تستطيعون الخروج من السماء والأرض فكذلك لا تستطيعون الخروج من علم الله تعالى ، وكما لا تحملكم السماء والأرض على الذنوب فكذلك لا يحملكم علم الله تعالى عليها . واعلم أن في الأخير الشيء يرويهما انجيزة والقدرية كثيرة ، وانفرض من روية هذا الحديث بيان أنه لا يفيق بالرسول أن يقول مثل ذلك ، وذلك لأنه متناقض وفاسد ، أما المتناقض فلأن قوله « وكذلك لا يستطيعون الخروج من علم الله » صريح في الجبر وما قبله صريح في القدر فهو متناقض ، وأما أنه فاسد ،

فلأننا بينا أن العلم بعدم الإيمان ووجود الإيمان متناقضان ، فالتكليف بالإيمان مع وجود العلم بعدم الإيمان تكليف بالجمع بين النفي والاثبات ، أما السباء والأرض فانها لا بتناقضان شيئاً من الأعمال ، فظهر أن تشبيه إحدى الصورتين بالأخرى لا يصدر إلا من جاهل أو متجاهل ، وجعل منصب الرسالة عنه . وثالثها : اخذ بثان المشهورين في هذا الباب : أما الحديث الأول : فهو ما روى في الصحيحين عن الأعمش عن زيد بن وهب عن عبدالله بن مسعود قال : قال رسول الله ﷺ وهو الصادق المصدوق : إن أحدكم يجمع خلقه في بطن أمه أربعين يوماً نطفة ثم يكون علقه مثل ذلك ، ثم يكون مضغة مثل ذلك ، ثم يرسل الله إليه ملكاً فينفخ فيه الروح فيؤمر بأربع كلمات ، فيكتب رزقه وأجله وعمله وشقي أو سعيد ، فوالله الذي لا إله غيره إن أحدكم ليعمل بعمل أهل الجنة حتى ما يكون بينه وبينها إلا ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل النار فيدخلها ، وإن أحدكم ليعمل بعمل أهل النار حتى ما يكون بينه وبينها إلا ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل الجنة فيدخلها ، وحكى الخطيب في تاريخ بغداد عن عمرو بن عبدي أنه قال : لو سمعت الأعمش يقول هذا لكذبه ، ولو سمعت زيد بن وهب يقول هذا ما أحببته ، ولو سمعت عبدالله بن مسعود يقول هذا ما قبلته ، ولو سمعت رسول الله ﷺ يقول هذا لردته ، ولو سمعت الله عز وجل يقول هذا لقلت ليس على هذا أخذت ميثاقاً . وأما الحديث الثاني : فهو منظر آدم وموسى عليهما السلام ، فلما موسى قال لأدم : أنت الذي أشقيت الناس وأخرجتهم من الجنة ؟ فقال أدم : أنت الذي اصطفاك الله لرسالاته وللكلامه وأنزل عليك التوراة فهل تجد الله قهراً علي ؟ قال نعم ، فقال رسول الله ﷺ فحجج أدم موسى ! والمعزلة طعنوا فيه من وجوه . أحدها : أن هذا الخبر يقتضي أن يكون موسى قد ذم أدم عن الصغيرة وذلك يقتضي الجهل في حق موسى عليه السلام ، وأنه غير جائز . وثانيها : أن الولد كيف يشافه والده بالقول الغليظ . وثالثها : أنت الذي أشقيت الناس وأخرجتهم من الجنة ، وقد علم موسى أن شقاء الخلق وإخراجهم من الجنة لم يكن من جهة آدم ، بل الله أخرجه منها . ورابعها : أن أدم عليه السلام احتج بما ليس بحجة ؛ إذ لو كان حجة لكان لفرعون وهامان وسائر الكفار أن يحتجوا بها ، ولما بطل ذلك علينا فساد هذه الحجة . وخامسها : أن الرسول عليه السلام صوب آدم في ذلك مع أننا بينا أنه ليس بصواب . إذا ثبت هذا وجب حمل الحديث على أحد ثلاثة أوجه . أحدها : أنه عليه السلام حكى ذلك عن اليهود لا أنه حكاه عن الله تعالى أو عن نفسه ، والرسول عليه السلام كان قد ذكر هذه الحكاية إلا أن الراوي حين دخل ما سمع إلا هذا الكلام ، فظن أنه عليه السلام ذكره عن نفسه لا عن اليهود . وثانيها : أنه قال : فحجج أدم منصوباً أي أن موسى عليه السلام

خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿٢٣﴾

عليه وجعله غشياً وأما الذي أنشأه الله ليس بحجة ولا بعذر . ولأنها : وهو المعتمد أنه ليس المراد من المناظرة الذم على المعصية ، ولا الاعتذار منه بعلم الله بن موسى عليه السلام ماله من السبب الذي عمله على تلك الزلة حتى خرج سببها من الجنة ، فقال آدم : إن حروحي من الجنة لم يكن بسبب تلك الزلة ، بل بسبب أن الله تعالى كان قد كتب علي أن أخرج من الجنة إلى الأرض وأكون خليفة فيه ، وهذا لمعنى كان مكتوباً في التوراة ، فلا جرم كانت حجة آدم قوية وصار موسى عليه السلام في ذلك كالمغلوب وأعلم أن الكلام في هذه المسألة طويل جداً والقرآن لمحموه منه واستقصي القول فيها في هذا التفسير إن قهر الله تعالى ذلك ، وفيها ذكرنا ههنا كناية .

قوله تعالى ﴿ ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاة ولهم عذاب عظيم ﴾ .

اعلم أنه تعالى لما بين في الآية الأولى أنهم لا يؤمنون أخبر في هذه الآية بالسبب الذي لأجله لم يؤمنوا ، وهو الختم ، والكلام ههنا يقع في مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ الختم والختم 'عوان' لأن في الاستيثاق من الشيء ضرب الختم عليه كما يتعطية ، فلا يتوصل إليه أو يطلع عليه ، والعشاة الغطاء . فعالة من عشاه إذا غطاه . وهذا البناء لما يستعمل على الشيء كالعصابة والعمامة .

﴿ المسألة الثانية ﴾ اختلف الناس في هذا الختم ، أما القائلون بأن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى فهذا الكلام على مدعبيهم ظاهر ، ثم لهم قولان ، منهم من قال : الختم هو خلق الكفر في قلوب الكفار ، ومنهم من قال هو خلق الداعية التي إذا انصبت إلى الفطرة صار مجموع الفطرة معها سبباً موجباً لتوقيع الكفر ، وتقريره أن الفطرة هي الكفر إما أن يكون قادراً على تركه أو لا يكون ، فإن لم يقدر على تركه كانت الفطرة على الكفر موجبة للكفر ، فخلق الفطرة على الكفر يقتضي خلق الكفر ، وإن قدر على تركه كانت نسبة تلك الفطرة إلى فعل الكفر وإلى تركه على سواء ، وإما أن يكون صيرورتها مصدراً لتفعل بدلاً عن الشرك يتوقف على انضمام مرجح إليه أو لا يتوقف ، فإن لم يتوقف فله وقع الممكن لا عن مرجح ، ويجوز يقتضي القدر في الاستدلال بالممكن على المؤثر ، وذلك يقتضي نفى المصانع وهو محال ، وأما إن توقف على المرجح فذلك المرجح إما أن يكون من فعل الله أو من فعل العبد أولاً من فعل الله ولا من فعل العبد . لا جائز أن يكون من فعل العبد وإلا لزم التسلسل ، ولا جائز أن

يكون لا يفعل الله ولا يفعل العبد ، لأنه يلزم حدوث شيء لا مؤثر ، وذلك يطل الفول بالصانع . ثبت أن كون قدرة العبد مصدراً للمقدور المعبر يتوقف على أن يتضم إليها مرجع هو فعل الله تعالى . فنقول : إذ انضم ذلك المرجح إلى تلك القدرة فلما أن يصير تأثير القدرة في ذلك الأثر واجباً أو جائزاً أو ممتنعاً ، والثاني والثالث ، باطل فتعين الأول ، وإذ قلنا إنه لا يجوز أن يكون جائزاً لأنه لو كان جائزاً لكان يهيج في العقل أن يحصل مجموع القدرة مع ذلك المرجح نازة مع ذلك الأثر ، وأخرى مضكأته ، فلنخص وقوع ذلك ؛ لأن كل ما كان حائزاً لا يلزم من فرض وقوعه محال ، فذلك المجموع نازة بترتب عليه . لاثر ، وأخرى لا يترتب عليه الأثر ، فاختصاص أحد الوفتين بترتب ذلك الأثر عليه بما أن يتوقف على انضمام قرينة إليه . أو لا يتوقف ، فإن توقف كان المؤثر هو ذلك . فنجسج مع هذه الغريبة الزائدة ، لا ذلك المجموع ، وكذا قد فرضنا ذلك المجموع هو المستقل خلف هذا ، وأيضاً فيعود التقسيم في هذا المجموع الثاني . فإن توقف على قيد آخر لازم لتسلسل وهو محال ، وإن لم يتوقف فحينئذ حصص ذلك المجموع نازة بحيث يكون مصدراً للأثر . وأخرى بحيث لا يكون مصدراً له مع أنه لم يتميز أحد الوفتين عن الآخر بأمر ما الله ، فيكون هذا قولاً بترجح الممكن لا عن مرجح وهو محال ، ثبت أن عند حصول ذلك المرجح يستحيل أن يكون صدور ذلك الأثر جائزاً ، وأما أنه لا يكون ممتنعاً عظاماً ، وإلا لكان مرجح الوجود مرجحاً للعدم وهو محال ، وإذا بطل انفسان ثبت أن عند حصول مرجح الوجود يكون الأثر واجب الوجود عن المجموع الحاصل من القدرة ، ومن ذلك المرجح ، وإذا ثبت هذا كان القول بالجبر لازماً ؛ لأن فعل حصول ذلك المرجح كان صدور الفعل ممتنعاً وبعد حصوله يكون واحداً ، وقد عرفت هذا كان خلق الداعية الموجبة للكفر في القلب شئاً عن القلب وممتعاً له عن قبول الإيمان ؛ فإنه سبحانه لما حكى عليهم بأنهم لا يؤمنون ذكر عقيب ما يجري مجرى السبب الموجب له ، لأن العلم بالعلّة يقيد العلم بالمتنوّب ، والعلم بالمعلول لا يكمل إلا إذا استعيد من العلم بالعلّة ، فهذا قول من أضاف جميع المحدثات إلى الله تعالى . وأما المعتزلة فقد قالوا : إنه لا يجوز إخراج هذه الآية عن انسج من الإيمان واحتجوا فيه بانوجوه التي حكيناها عنهم في الآية الأولى وراور ههنا بأن الله تعالى قد كذب الكهقر الذين قالوا بأن على قلوبهم اكنة وغطه بمعهم عن الإيمان (وقالوا : فلو لنا علف بل طبع الله عليها بكفرهم فلا يؤمنون إلا قليلاً) وقال (فأعرض أكثرهم فهم لا يسمعون وقالوا فلو لنا في أكنة مما تدعونا إليه) وهذا كله عيب يدم من الله تعالى فيما ادعوا أنهم مسموعون عن الإيمان ثم قالوا : بل لا يدم من حمل الحتم والمشاورة على أمور أخرى ثم ذكروا فيه وجوهاً . أحدها : أن القول لما أعرضوا . وتركوا الاعتداء بدلائل الله تعالى حتى صار ذلك

كالألف والطبيعة لهم أشبه حالهم حال من منع عن الشيء وحصد عنه وكذلك هذا في عيوبهم حتى كأنها مسدودة لا تبصر شيئاً وكان يأتونهم وقرأ حتى لا يخلص إليها الذكر ، وإنما أخصيف ذلك إلى الله تعالى لأن هذه الصفة في تمكنها وقوة ثباتها كالشيء الخفي ، ولهذا قال تعالى (بل طبع الله عليها بكفرهم فلا يؤمنون) (كلا بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون) (فأخفيهم نفاقاً في قلوبهم إلى يوم يلقونه) . وثالثها : أنه يكفي في حسن الإضافة أدنى سبب ، فالشيطان هو الخاتم في الحقيقة أو الكافر إلا أن الله تعالى لما كان هو الذي أقدره أسند إليه الختم كما يستلزمه فعل إلى السبب . وثالثها : أنهم لما أعرضوا عن التدبر ولم يهتفوا إلى الذكر وكان ذلك عند إيراد الله تعالى عليهم الدلائل أخفيهم ما فعلوا إلى الله تعالى ، لأن حدوثه إنما اتفق عند إرادته تعالى دلالة عليهم كقوله تعالى في سورة براءة (زادتهم رجساً إلى رجسهم) أي ازدادوا بها كفرأ إلى كفرهم . ورابعها : أنهم يلقوا في الكفر إلى حيث لم يبين طريقاً إلى تحصيل الإيمان ثم إلا بالقسر والإجاء إلا أن الله تعالى ما أقرهم عليه لئلا يظن للكنوف غير من ترك التفسير والإجاء باختتم إسماعاً بأنهم الذين انتهوا في الكفر إلى حيث لا يتشاهون عنه إلا بالتفسير وهي الغاية لغصوى في وصف لجأهم في الشيء . وخامسها : أن يكون ذلك حكاية لما كان الكفرة يقولونه تهكمأ به من قولهم (قلوبنا في أكنة عما ندعونإ إليه وفي آذاننا وقر ومن بيننا وبينك حجاب) ونظيره في اخكالية والتهكم قوله (لم يكن الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين منفكين حتى تأتيهم البينة) . وسادسها : الختم على قلوب المكفار من الله تعالى هو الشهادة منه عليهم بأنهم لا يؤمنون ، وعلى قلوبهم بأنها لا تعي الذكر ولا تقبل الحق ، وعلى إسماعهم بأنها لا تصغي إلى الحق كما يقول الرجل لصاحبه أريد أن تختم على ما يقوله فلان أي تصدقه وتشهد بأنه حق ، فأخبر الله تعالى في الآية الأولى بأنهم لا يؤمنون ، وأخبر في هذه الآية بأنه قد شهد بذلك وحفظه عليهم . وسابعها : قال بعضهم : هذه الآية إنما جاءت في قوم مخصوصين من الكفار فعل الله تعالى بهم هذا الختم والطبع في الدنيا عقاباً لهم في العاجل ، كما جعل لكثير من الكفار عقوبات في الدنيا فقال (ولقد علمتم الذين اعتدوا منكم في السبت فقلنا لهم كونوا قردة خاسئين) وقال (فزينا حرمة عليهم أربعين سنة ينيهون في الأرض فلا تأس على القوم الفاسقين) ونحو هذا من العقوبات المعجلة لما علم الله تعالى فيها من العبرة لعباده وللصلاح لهم ، فيكون هذا مثل ما فعل هؤلاء من الختم والطبع ، إلا أنهم إذا صاروا بفلان إلى أن لا يفهموا سقط عنهم التكليف كسقوطه عن مسيخ ، وقد أسقط الله التكليف عن من يصل بعض العقل كمن غارب البخور ، ولستأنكر أن يخلق الله في قلوب المكافرين مانعاً يمنعهم عن الفهم والاعتبار إذا علم أن ذلك أصلح هم كما قد يذهب بمقولهم ويحسم أبصارهم ولكن لا

يكونون في هذا الحال مكلفين . وثانها : يجوز أن يجعل الله على قلوبهم الختم وعلى أنصارهم الغشاوة من غير أن يكون ذلك حائلا بينهم وبين الإيمان بل يكون ذلك كالبلاطة التي يحميها الإنسان في قلبه والفنسي في عينيه والطين في أذنه ، فيعمل الله كل ذلك بهم لضيق صدورهم ويورثهم الكرب والغم فيكون ذلك عتوية مائة من الإيمان كما قد فعل بني إسرائيل فتأخروا ثم يكون هذا الفعل في بعض الكفار ويكون ذلك آية للنبي ﷺ ودلالة على كمال جزاء الذي أنزل على قوم فرعون حتى استغاثوا منه ، وهذا كله مفيد بما يعلم الله تعالى أنه أصلح للعباد . وثالثها : يجوز أن يفعل هذا الختم بهم في الآخرة كما قد أخبر أنه يعصمهم قال (ونحشرهم يوم القيامة على وجوههم غمياً وبكماً وصياً) وقال (ونحشر الجرمين يومئذ ذرقاً) وقال (اليوم نختم على سمعهم) وقال (لهم فيها زفير وهم فيها لا يسمعون) . وعاشرها : ما حكوه عن الحسن البصري - وهو اعتبار أبي علب الجبلي والغاضي - أن المراد بذلك علامة رسة يجعلها في قلب الكفار وسمعهم فتستدك الملائكة بذلك على أنهم كفار ، وعلى أنهم لا يؤمنون أبداً فلا يبعد أن يكون في قلوب المؤمنين علامة تعرف الملائكة بها كونهم مؤمنين عند الله كما قال (أولئك كتب في قلوبهم الإيمان) وحديث الملائكة يحبونه ويستغفرون له ، ويكون لقلوب الكفار علامة تعرف الملائكة بها كونهم ملعونين عند الله فيعصونه ويطعنونه ، والخائفة في تلك العلامة إما مصلحة عائدة إلى الملائكة ؛ لأنهم متى علموا بذلك علامة كونه كافراً ملعوناً عند الله تعالى صار ذلك منفراً لهم عن الكفر أو إلى الكلف ، فإنه إذا علم أنه متى لمن فقد أحبه أهل السماوات صار ذلك مرغياً له في الإيمان وإذا علم أنه متى أقدم على الكفر عرف الملائكة منه ذلك فيعصونه ويطعنونه صار ذلك زاجراً له عن تكفر . قالوا : والختم بهذا المعنى لا يمنع ، لأننا نتمكن بعد حتم الكتاب أن نفكر ونقرأ ، ولأن الختم هو بمنزلة أن يكتب على جبين الكافر أنه كافر ، فإذا لم يمنع ذلك من الإيمان فكذلك هذا الكافر يمكنه أن يزيل تلك الرسة عن قلبه بأن يأتي بالإيمان ويترك الكفر . قالوا : وإنما خص القلب والسمع بذلك ؛ لأن الأدلة السمعية لا تستفاد إلا من جهة السمع ، والأدلة العقلية لا تستفاد إلا من جانب القلب ، ولهذا خصها بالذكر . فإن قيل : فيحصلون الغشاوة في البصر أيضاً على معنى العلامة ؟ قلنا لا ، لأننا حملنا ما تقدم على الرسة والعلامة . لأن حقيقة اللغة تقتضي ذلك ، ولا مانع منه فوجب إثباته . أما الغشاوة فحقيقتهما الغطاء المانع من الابصار ومعلوم من حال الكفار خلاف ذلك فلا بد من حمله على المجاز ، وهو تشبيه حالهم بحال من لا يتفتح بصره في باب الهداية . فهذا مجموع أقوال الناس في هذا الموضع .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ الإنفاذ الواردة في القرآن القريبة من معنى الختم هي : الطبع ،

والكتمان ، والربن على القلب ، وتوقر في الأذان ، والغشاوة في البصر ثم الآيات الواردة في ذلك مختلفة فالقسم الأول : وردت دلالة على حصول هذه الأشياء قال (كلا بل رن على قلوبهم) (وجعلنا من قلوبهم أكنة أن يفقهوه) في آذانهم (وقراً) (وطبع على قلوبهم) (بل طبع الله عليها بكفرهم) (فاعرض أكثرهم فهم لا يسمعون) (لبذر من كان حياً) (إنك لا تسمع الموتى ولا تسمع الصم الدعاء : آموات غير أحياء) (في قلوبهم مرض) (والفسم الثاني : وردت دلالة على أنه لا مانع البتة (وما مع الناس أن يؤمنوا) (فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر) (لا يكلف الله نفساً إلا وسعها) (وما جعل عليكم في الدين من حرج) (كرم تكفروا بالله) (لم نسلون الحق مانعاً) (والقرآن يملأ من هذين القسمين ، وصار كل قسم منها متمكناً لطائفة ، فصارت الدلائل السبعة لكونها من الطرفين واقعة في حيز التعارض . أما الدلائل العقلية فهي التي سبقت الإشارة إليها ، وبالجملة فهذه المسألة من أعظم المسائل الإسلامية وأكثرها شعباً واشدها شعباً ، ويمكن أن الإقسام أياً فإقسام الانصاري مثل عن تكفير المعتزلة في هذه المسألة فقال لا ، لأنهم تزعمه ، فبطل عن أهل السنة قال لا ، لأنهم عظموه ، والمعنى أن كلا الفريقين ما طلب إلا إثبات جلال الله وعلو كبريائه ، إلا أن أهل السنة وقع نظروهم على العظمة فقالوا : ينبغي أن يكون هو الوجود ولا موجد سواء ، والمعتزلة وقع نظروهم على الحكمة فقالوا لا يليق بجلال حضرته هذه القبائح ، وأقول : ههنا سائر ، وهو أن إثبات الآله يلحقه إلى القول بالجبر ، لأن الاعالية لو لم تتوقف على الداعية لزم وقوع الممكن من غير مرجع ، وهو نفي الصانع ، ولو توقفت لزم الجبر . وإثبات الرسول يلحقه إلى القول بالقدرة . بل ههنا سائر هو فوق الكل ، وهو أن لما رجعت إلى الفطرة السليمة والعقل الأول وجدت أن ما استوى الوجود والعدم بالنسبة إليه لا يرجع أحدهما على الآخر إلا لمرجع ، وهذا يقتضي الجبر ، ونجد أيضاً تفرقة بديهية بين الحركات الاختيارية والحركات الاضطرارية وجزماً بديهياً بحسن المدح وتبجح الذم والأسر والتبهي ، وذلك يقتضي مذهب المعتزلة ، فكان هذه المسألة وقعت في حيز التعارض بحسب العلوم الضرورية ، وبحسب العلوم النظرية ، وبحسب تعظيم الله تعالى نظراً إلى قدرته وحكمته ، وبحسب التوحيد والتزبه وبحسب الدلائل السبعة ، فهذه المأخذ التي شرحناها والأسرار التي كشفنا عن حقائقها صعبت المسألة وغمضت وعظمت ، فقال الله العظيم أن يوقننا للحق وأن ينجم عقابتنا بالجبر آمين رب العالمين .

﴿ المسألة الرابعة ﴾ قال صاحب الكشاف : اللفظ يتحمل أن تكون الأصابع داخلة في حكم الختم ، وفي حكم التغطية ، إلا أن الأولى دخولها في حكم الختم ، لقوله تعالى (وختم

عل سعه وقلبه وجعل على بصره غشاوة) ولرفعهم على سمعهم دون قلوبهم .

﴿ المسألة الخامسة ﴾ الفائدة في تكرير الجمل في قوله (وعلى سمعهم) أنها لما أعيدت للأسباع كان أدل على شدة الختم في الموضوعين .

﴿ المسألة السادسة ﴾ إجماع القلوب والأبصار ووجد السمع لوجوه . أحدها : أنه وجد السمع ، لأن لكل واحد منهم سمعاً واحداً ، كما يقال : أتاني برأس الكيشين ، يعني رأس كل واحد منها ، كما وجد البطن في قوله : كلوا في بعض بطكمو تمشوا ، يفعلون ذلك إذا أمنوا اللبس ، فإذا لم يؤمن كفولك . فرسمهم ونورهم وأنت تريد الجمع ونضوه . الثاني : أن السمع مصدر في أصله ، والمصدر لا تجمع بشال : رجلان صوم ، ورجال صوم ، فروعي الأصل ، يدل على ذلك جمع الأذن في قوله (وفي أذاننا وقر) الثالث : أن غلظت مضافاً محذوفاً أي وعلى حواس سمعهم . الرابع قال سيويه : إنه وجد السمع إلا أنه ذكر ما قبله وما بعده بلفظ الجمع ، وذلك يدل على أن المراد منه الجمع أيضاً . قال تعالى (يخرجهم من الظلمات إلى النور) (عن البين وعن الشهاب) قال الراعي : *السمع (العين) من سمع*

المسألة

بها جيف الحيدى فأما عظامها فبرض وأما جلدها فصليب

وإذا أراد جلودها ، وقرأ ابن أبي عملة (وعلى أسباعهم) .

﴿ المسألة السابعة ﴾ من الناس من قال : السمع أفضل من البصر ، لأن الله تعالى حيث ذكرهما تقدم السمع على البصر ، والتقديم دليل على التفضيل ، ولأن السمع شرط النبوة بخلاف البصر ، ولذلك ما بعث الله رسلاً أصم ، وقد كان فيهم من كان مثنى بالعمى ، ولأن السمع فصل نتائج محمول البعض إلى البعض ، فتسمع كأنه سيب لا شككال تغفل بالعارف ، والبصر لا يوفقك إلا على المحسوسات ، ولأن السمع متصرف في الجهات الست بخلاف البصر ، ولأن السمع متى بطل بطل النطق ، والبصر إذا بطل لم يبطل النطق . ومنهم من قدم البصر ، لأن آلة القوة الباصرة أشرف ، ولأن متعلق القوة الباصرة هو النور ، ومتعلق القوة السامعة الريح .

﴿ المسألة الثامنة ﴾ قوله (ختم الله على قلوبهم) يدل على أن محل العلم هو القلب . واستقصينا بيانه في قوله (نزل به الروح الأمين على قلبك) في سورة الشعراء .

﴿ المسألة التاسعة ﴾ قال صاحب الكشف : البصر نور العين وهو ما يبصر به الراي

ويدرك المرتبات ، كما أن البصيرة نور القلب ، وهو ما يستبصر به وتأمل ، فكأنها جواهران
لضيقان خلق الله تعالى فيها ألين للإبصار والامتصاص . أقول : إن أصحابه من المعتزلة لا
يرضون منه بهذا الكلام ، وتحضيض القول في لا يبصر يستدعي ايحاثاً لا تليق بهذا الموضع .

﴿ المسألة العاشرة ﴾ - قرئ (عشاوة) بالكسر والفتح ، وعشاوة بالضم والرفع ،
وعشاوة بالفتح والضم ، وعشاوة بالكسر والرفع ، وعشاوة بالفتح والرفع والضم ، وعشاوة
بالعين غير المحجمة والرفع من العشا ، والعشاوة هي العطاء ، ومنه العاشية ، ومنه عشي عليه
إذا زان عقله والعشبان كناية عن الجماع .

﴿ المسألة الحادية عشرة ﴾ العذاب مثل انكال بناء ومعنى ، ذلك تقول أعذب عن
الشيء إذا أصبك عنه ، كما تقول بكل عنه ، ومنه العذب ، لأنه يتسع العطش ويردعه بخلاف
الملح فإنه يزيد ، ويدل عليه تسميتهم إياه نقاحاً ، لأنه يتفخ بالعطش أي يكسره ، وحرانا لأنه
يرفقه عن القلب ، ثم اتسع فيه معنى كل ألم فادح عذاباً وإن لم يكن نكالاً أي عقاباً يرفع
به الجاني عن العودة بولا فرق بين العظيم والكبير : أن العظيم نفيس الحفير ، والكبير يقبض
الصغير ، فكان العظيم فوق الكبير ، كما أن الحفير دون الصغير ، ويستعملان في الجثث
والأحداث جميعاً ، تقول : رجل عظيم وكبير تريد جثته أو خطره . ومعنى التذكير أن على
أبصارهم نوعاً من الاعطية غير ما يتعارفه الناس ، وهو غطاء النعامي عن آيات الله ، وهم من
بين الآلام العظام نوع عظيم لا يعلم كنهه إلا الله تعالى .

﴿ المسألة الثانية عشرة ﴾ اتفق المسلمون على أنه بحسن من الله تعالى تعذيب الكفار ،
وقال بعضهم لا بحسن وعسروا قوله (وهم عذاب عظيم) بأنهم يستحقون ذلك لكن كرمه
بوجوب عليه العفو ، ولذا ذكر ههنا دلائل الغريقتين ، أما الذين لا يجوزون التعذيب فقد تمسكوا
بأمور . أحدها . أن ذلك التعذيب ضرر خال عن جهات المنفعة ، فوجب أن يكون قبيحاً ؛
أما أنه ضرر فلا شك ، وأما أنه خال عن جهات المنفعة ، فلا تلك المنفعة إما أن تكون
عائدة إلى الله تعالى ، أو إلى غيره ، والأول باطل ، لأنه سبحانه متعال عن النفع والضرر
بخلاف الواحد من في الشاهد ، فإن عبده إذا أساء إليه أدبه ، لأنه يستد بذلك العقاب إذا كان
في قلبه من حب الانتقام ولأنه إذا أدبه فإنه ينزجر بعد ذلك عما يصره . والثاني : أيضاً باطل ،
لأن تلك المنفعة إما أن تكون عائدة إلى المعبذ أو إلى غيره أما إلى المعبذ فهو محال ، لأن
الضرر لا يكون عين الانتفاع ، وما إلى غيره فمحال ، لأن دفع الضرر أولى الرعاية من إيصال
النفع ، فإيصال الضرر إلى شخص المرص إيصال النفع إلى شخص آخر ترجيح للمرجوع على

الراجح ، وهو باطل ، وأيضاً فلا منفعة يريد الله تعالى إيصالها إلى أحد إلا وهو قادر على ذلك الاتصال من غير توسطه الاضرار بالغير ، فيكون توسط ذلك لاضرار عديم الفائدة . ثبت أن التعذيب ضرر خال من جميع جهات المنفعة وأنه معلوم الفيح ببدية العقل ، بل قبحه أجلى في العقول من قبح الكذب الذي لا يكون ضرراً ، واجهل الذي لا يكون ضرراً ، بل من قبح انكذب الضرر والجهل الضرر ، لأن ذلك لكذب العار ومبته إلى الضرر وقبح ما يكون وسيلة دون قبح نفس الضرر إذا ثبت قبحه امتنع صدوره من الله تعالى ، لأنه حكيم وحكيم لا يفعل القبيح ، ثانياً : أنه تعالى كان عتياً بأن الكافر لا يؤمن على ما قال (إن الذين كفروا سوء عليهم ما نشرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون) إذا ثبت هذا أنه متى كلف الكافر لم يظهر منه إلا العصيان ، فلو كان ذلك العصيان سبباً للعقاب لكان ذلك التكليف مستغنياً لاستحقاق العقاب ، إما لأنه تمام العلة ، أو لأنه شرط العلة ، وعلى الجملة فذلك للتكليف أمر متى حصل حصل عقبه لا بحالة العقاب ، وما كان مستغنياً للضرر الخالي عن المص كان قبيحاً ، فوجب أن يكون ذلك التكليف فيحاً ، والقبح لا يفعله الحكيم ، فلم يكن هاتماً إلا أحد أمرين ، إما أن يقال لم يوجد هذا التكليف أو لم يجد لك أنه لا يستحق العقاب ، وكيف كان فالمقصود حاصل وثالثها : أنه تعالى بما أن يقال حله الحق للإنسان ، أو للاضرار ، ولا للإضرار ولا للاضرار ، فإن علقهم للإضرار وجب أن لا يكلفهم ما يؤدي به إلى ضده مقصوده مع علمه بكونه كذلك ، وما علم بقدامهم على العصيان لو كلفهم التكليف ملاً يؤدي به إلى العقاب ، فإذا كان قاصداً للإضرار وجب أن لا يكلفهم ، وحيث كلفهم دل على أن العصيان لا يكون سبباً لاستحقاق العقاب ، ولا جائز أن يقال : خففهم لا بالإضرار ولا للاضرار ، لأن الترك على العمى يكفي في ذلك ، ولأنه على هذا التقدير يكون عتياً ، ولا جائز أن يقال : خففهم للاضرار ، لأن مثل هذا لا يكون رحيماً كريماً ، وقد تطابقت العقول والشرائع على كونه رحيماً كريماً ، وعلى أنه نعم القول ونعم التصير ، وكل ذلك يدل على عدم العقاب . وراجعها .

ثم سبحانه هو الخالق للدواعي التي توجب المعصية ، فيكون هو الملحق ، إنها فيح منه أن يعاقب عليها ، إما قلنا إنه هو الخالق لتلك الدواعي ، فأيضا أن صدوره العمل عن مقصد بوقوف على انضمام الدواعي التي يجتهد الله تعالى إليها ، وبما أن ذلك يوجب الجبر ، وتعذيب المصير في القول ، وربما قرروا هذا من وجه آخر فقالوا : إذا كانت الأوامر والنهي الشرعية قد جردت إلى شخصين من الناس فبأيها أحدهما يتخالف الآخر قائم . أحدهم وعوقب الآخر ، فإذا قيل لك لم قل هذا وحائف لآخر ؟ فيقال لأن القابل لأحد الثواب وحذر العقاب فافزع ، وأما لم يجب ولم يحذر فعصى ، وأما هذا أصح إلى من رعبه وفهم عنه مغائته فاصح ، وهذا لم يصح ولم يفهم فعصى . فيقال : ولم أصفي هذا ، وفهم ولم يصح ذلك

ولم يفهم ؟ فنقول : لأن هذا اليبب حازم نظراً ، وذلك أخرف جاهل غي فيقال ولم يختص هذا بالحرم والغفلة دون ذلك ، ولا شك أن الغفلة والنبلاة من الأحوال الغيرية . فإن الإنسان لا يختار العبادة وأخرف ولا يفعلها في نفسه بنفسه ؟ فإذا تنامت التعليلات إلى أمور خلقها الله تعالى اضطرراً علماً أن كل هذه الأمور بقضاء الله تعالى وليس يمكنك أن تسوي بين الشخصين الذين أطاع أحدهما وعصى الآخر في كل حال أعني في العقل والجهل ، والغفلة والعبادة ، والحزم والخرق ، والمعلمين والبنخين والزاجرين ، ولا يمكنك أن تقول إنها لو استويا في ذلك كله لما استويا في الطاعة والمعصية ، فإذا سبب الطاعة والمعصية من الأشخاص أمور وقعت بتخليق الله تعالى وقضائه ، وعند هذا يقال : أين من العدل والرحمة والكرم أن يخلق العاصي على ما خلقه الله عليه من الغفلة والجسارة ، والعبادة والفسادة ، والخبيث والخرق ، ثم يعاقبه عليه ، وهلا حلفه مثل ما خلق الطائع ليلاً حازماً عارفاً عالماً ، وأين من العدل أن يسخن قلبه ويقوي غضبه ويذهب دماغه ويكثر طيشه ولا يرزقه ما رزق غيره من مؤدب أديب ومعلم عالم ، ولا يعييه له أعداد هؤلاء في أفعالهم وأخلاقهم فيعلم منهم ثم يؤاخذ بما يؤاخذ به اللبيب الحازم ، والعقل العالم ، البارد الرأس ، المعتدل مزاج القلب ، المطبق ، الروح الذي زرقه مريباً شفيفاً ، ومعياً كاملاً ؟ ما هذا من العدل والرحمة والكرم والرأفة في شيء . انقبت هذه الوجوه أن القول بالعقاب على خلاف عقاب العقول . وخاضعها : أنه تعالى بما كلفنا النفع تعود إلينا ، لأنه قال (إن أحسنتم أنصتكم وإن أسأتم فلها) فإذا عصينا فقد فوتنا على أنفسنا تلك المنافع ، فهل يحسن في العقول أن يأخذ الحكيم إنساناً ويقول له إني أعذبك العذاب الشديد ، لأنك فوت على نفسك بعض المنافع ، فإنه يقال له إن تحصل النفع مرجوح بالنسبة إلى دفع الضرر فهب إني فوت على نفسي أذن المظلوبين انقضت علي لأجل ذلك أعظمها وهل يحسن من السيد أن يأخذ عبده ويقول إنك قدرت على أن تكتسب دهباً لنفسك ولتنتفع به خاصة من غير أن يكون في فيه عرض البتة . فلم لم تكتسب ذلك للدثار ولم تنتفع به أنتك وأقطع أعضاك إزياً إزياً ؟ لا شك أن هذا نهاية السفاهة ، فكيف يلزم بأحكام الحاكمين ثم قالوا هي أنا سلب هذا العقاب فمن أين القول بنداوم ؟ وذلك لأن أقصى الناس قلباً وأشدهم غلظة وفضاظة وبعداً عن الخير إذا أخذ من بالغ في الاساءة إليه وعذبه يوماً أو شهراً أو سنة فإنه يشرح من وجل ، فلم يفي مواظباً عليه لانه كل أحد ، ويقال هي أنه بالغ في هذا في أضربك ، ولكن رى متى هذا التعذيب ، فلما أن تغتله وترجمه ، وإما أن تخلصه ، فإذا قبح هذا من

الإيمان الذي يُلد بالانتماء فالقبي عن الكل كيف يسبق به هذا الدوام الذي يقال : وبإرادتها : أنه سبحانه نهي عبده من سبيلها الزيادة ، فقال (فلا يسرف في القتل إنه كان مضوراً) وقال (وحزاه مينة مينة مثلها) ثم إن الله سبحانه أنعم على طوبى عمره فأين عمره من الأبد ؟ فكأن العذاب المؤبد ضيقاً . وسألهما : أن العبد لو واطب على الكفر طوبى عمره ، فإذا تاب ثم مات عفا الله عنه وأحباب دعاءه وقيل نوبه . ألا ترى أن هذا المكريم العظيم ما بقي في الآخرة ، أو عقوب أولئك المعبدين ما بقيت فلم لا يتوبون عن معاصيهم ؟ وإذا تابوا فلم لا يقبل الله تعالى منهم توبتهم ، ولم لا يسمع ندائهم ، ولم يحب رحاءهم ؟ ولم كان في الدنيا وفي الرحمة والكريم إلى حيث قال (ادعوني أستجب لكم) (ثم من يجب انقضاء إذا دعاه) وفي الآخرة صار بحيث كلها كان نضرهم إليه أشد فإنه لا يخاطبهم إلا بقوله (انخلوا فيها ولا تكلموا) قالوا : هذه الوحوش ، نوحب القطع بعدم العذاب . ثم قال من آمن من هؤلاء بالقرآن العذر عما ورد في القرآن من أنواع العذاب من وجوه . أحدها : أن التمسك بالدلائل اللغوية لا يفيد اليقين ، والدلائل العقلية لا تفيد اليقين ، والقطعون لا يمارس القطوع . وعلمنا : أن الدلائل اللغوية لا تفيد اليقين ، لأن الدلائل اللغوية مبنية على أصول كلها طرية والتي على الطرية ظني ، وإذا قل إنها مبنية على أصول ظنية ، لأنها مبنية على نقل النعائات ونقل البحار والتصريف ، ورواية هذه الأنبياء لا يعمم طوبىهم إلى حد التواتر ، فكانت روايتهم مظنونة ، وأيضاً فهي مبنية على عدم الاشتراك وعدم المجاز وعدم التخصيص وعدم الانصراف بالزيادة والافصان وعدم التقديم والتأخير ، وكل ذلك أمور ظنية ، وأيضاً فهي مبنية على عدم المعارض العقلي ، فإنه بتقدير وجوده لا يمكن القول بصحتها ولا نكذبها معاً . ولا يمكن ترجيح النقل على العمل لأن العمل أصل النقل ، والقطعون في العمل يوجب العمل في النقل ، والنقل معاً ، لكن عدم المعارض العقلي مظنون ، هذا إذا لم يوجد فكيف وقد وجد ههنا دلائل عقلية على خلاف هذه الظواهر ، فثبت أن دلالة هذه الدلائل العقلية ظنية ، وأما أن الظني لا يعارض اليقيني فلا شك فيه . وثانيها : وهو أن التحويز عن النوع مستحسن فيما بين الناس ، قال الشاعر :

وإني إذا أوعده أو وعدت لمحتب يعتدي ونحز عرعدى

بل الإصرار على تحقيق الوعيد كانه بعد لزماً ، وإذا كان كذلك وجب أن لا يصلح من الله تعالى ، وهذا بناء على حرف وهو أهل السنة جوزوا نسخ الفعل قبل مدة الامتنان وإحاصل حروفهم فيه أن الأمر من ثارة الحكمة تشبهاً من نفس المأمور به ، وثارة الحكمة تشبهاً من نفس الأمر ، فون السيد قد يقول لعبده افعل العمل الفلاني غداً وإذا كان يعمد في الحال له بهاء

وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ ﴿٨٥﴾

عنه غداً ، ويكون مقصوده من ذلك الأمر أن يظهر العيد الاقبيد لبيده في ذلك ويوطن نفسه على طاعته ، فكذلك إذا علم الله من العبد أنه سيوت غداً فإنه يحسن عند أهل السنة أن يقول : حمل غداً إن عشت ، ولا يكون المقصود من هذا الأمر تحصيل المأمور به ، لأنه هنا محال بل المقصود حكمة تنشأ من نفس الأمر فقط ، وهو حصول الاقبيد والطاعة وترك التمرد . إذا ثبت هذا فنقول : لم لا يجوز أن يقال الخبر أيضاً كذلك ؟ فتارة يكون منشأ الحكمة من الاخبار هو الشيء المخبر عنه وذلك في الوعيد ، وتارة يكون منشأ الحكمة هو نفس الخبر لا المخبر عنه كما في الوعيد ، فإن الاخبار على سبيل الوعيد مما يفيد الزجر عن المعاصي والاقدام على الطاعات ، فإذا حصل هذا المقصود جاز أن لا يوجد المخبر عنه كما في الوعيد ، وعند هذا قالوا إن وعد الله بالثواب حق لازم ، وأما وعده بالعقاب فغير لازم ، وإنما قصد به صلاح التكليفين مع رحمته الشاملة لهم ، كالوالد يمدد ولده بالقتل والسمل والقطع والضرب ، فإن قيل الولد أمره فقد انتفع وإن لم يفعل فما في قلب الوالد من الشفقة يرد عنه قتل وعقوبته ، فإن قيل نعل جميع العقاب يكون ذلك كذباً والكذب قبيح قلنا لا تصلح أن كل كذب قبيح بل القبيح هو الكذب الضار . فاما الكذب النافع فلا ، ثم إن سلمنا ذلك ، لكن لا نسلم أنه كذب ، اليس أن جميع عموومات القرآن مخصوصة ولا يسمى ذلك كذباً ، اليس أن كل التشابهات مصروفة عن ظواهرها ، ولا يسمى تلك كذباً فكذا هنا . ونالها : اليس أن آيات الوعيد في حق العصاة مشروطة بعدم انتوبة وإن لم يكن هذا الشرط مذكوراً في صريح النص ، فهي أيضاً عندنا مشروطة بعدم العفو وإن لم يكن هذا الشرط مذكوراً بصريح النص صريحاً ، أو نقول : معناه أن المعاصي يستحق هذه الأنواع من العقاب فيحمل الاخبار عن الوقوع على الاخبار عن استحقال الوقوع فهذا جملة ما يقال في تقرير هذا المذهب . وأما الذين أشبوا وقوع العذاب ، فقالوا إنه نقل إلينا على سبيل التواتر من رسول الله ﷺ وقوع العذاب فإنكروه يكون تكذيباً للرسول وأما الشبه التي تمسكتم بها في نفي العقاب فهي مبنية على احسن والتقي وذلك مما لا نقول به والله أعلم .

قوله تعالى ﴿ ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين ﴾ اعلم أن المفسرين أجمعوا على أن ذلك في وصف المنافقين قالوا : وصف الله الأصناف الثلاثة من المؤمنين والكافرين والمنافقين قبيحاً بالمؤمنين المخلصين الذين صحت سرائرهم وسلمت ضمائرهم ، ثم أتبعهم بالكافرين الذين من صفتهم الاقامة على الجحود والعناد ، ثم وصف حال من يقول بلسانه إنه مؤمن وضميره يخالف ذلك ، وفيه مسائل :

في المسألة الأولى : اعلم أن الكلام في حقيقة الخلق لا يتخلص إلا بتقسيم تذكره فيقول : أحوال القلب أربعة ، وهي الاعتقاد الطائف المتفاد عن الدليل وهو العزم ، والاعتقاد المطابق المساد لا عن الدليل وهو اعتناء المتعمد ، والاعتقاد لغير المطابق وهو جهل ، وحلو الغيب عن كل ذلك . فهذه أقسام أربعة ، وأما أحوال المسائل الثلاثة :

الإقرار ، والإنكار ، والسكوت . فيحصل من تركيباتها ثلث عشر نفساً . النوع الأول : ما إذا حصل العرفان لثبتي فبهنا إما أن ينضم إليه الإقرار باللسان أو الإنكار باللسان أو السكوت . انقسم الأول : ما إذا حصل العرفان بالقلب والإقرار باللسان هذا الإقرار إن كان اختيارياً فصاحبه مؤمن حقاً بالذي يخلق ، وإن كان اضطرارياً وهو ما إذا عرف بقلبه ولكنه يجد من نفسه أنه لولا أحرف لم أقرب ، بل أنكر . فهذا يجب أن يعد مضافاً ؛ لأنه بقلبه مكر مكذب . وإذا كان باللسان معراً مصداقاً وجب أن يعد مضافاً لأنه بقلبه منكر مكذب بوجوب الإقرار . القسم الثاني : أن يحصل العرفان الفلبي والإنكار لللساني . هذا الإنكار إن كان اضطرارياً كان مباحه مسلماً ، لقوله تعالى (إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان) وإن كان اختيارياً كان كامراً معنداً . انقسم الثالث أن يحصل العرفان الفلبي ويكون اللسان خالياً عن الإقرار والإنكار . هذا السكوت إما أن يكون اضطرارياً أو اختيارياً ، فإن كان اضطرارياً فذلك إذا خاف ذكره باللسان فهذا مسلم حتماً أو كما عرف الله بدليله ثم لما غم للنظر مات فحاشا . فهذا مؤمن قطعاً ، لأنه متى بكل ما كلف به ولم يجد زمان للإقرار والإنكار فكان معذوراً به ، وأما إن كان اختيارياً فهو كفر بقلبه لأنه لم يجد زمان يأت بالإقرار . فهذا محن البحث ، وميل العراقي رحمه الله إلى أنه يكون مؤمناً لقوله عليه السلام : يخرج من النار من كان في قلبه مقال ذرة من الإيمان ، وهذا المرجح قلبه بملوه من نور الإيمان فكيف لا يخرج من النار . انشوع الثاني : أن يحصل في القلب الاعتقاد التقليدي ، فلما أن يوجد معه الإقرار ، أو الإنكار أو السكوت . انقسم الأول : أن يوجد معه الإقرار ، ثم ذلك الإقرار إن كان اختيارياً فهذا هو المسئلة المشهورة من أن المعتد هل هو مؤمن أم لا ؟ وإن كان اضطرارياً فهذا يخرج على الصورة الأولى ، فإن حكمه في الصورة الأولى بالكفر ، فهناك لا كلام ، وإن حكمه بالإيمان وجب أن يحكم مذهب المالكي . لأن في هذه الصورة لم كان القلب عارفاً لكان هذا الشخص متفقاً ، فإن يكون مذهباً بعد التقليد كان أولى . انقسم الثاني : الاعتقاد التقليدي مع الإنكار لللساني ، ثم هذا الإنكار إن كان اختيارياً فلا شك في الكفر ، وإن كان اضطرارياً وحكمه الإيمان المعتد وجب أن يحكم بالإيمان في هذه الصورة . انقسم الثالث : الاعتقاد التقليدي مع السكوت اضطرارياً كان أو اختيارياً ، وحكمه حكم انقسم الثالث من النوع الأول إذا

حكمنا ببيان المفقد . النوع الثالث : الإنكار القلبي فيما أن يوجد معه الإقرار اللساني ، أو الإنكار اللساني ، أو السكوت . القسم الأول : أن يوجد معه الإقرار اللساني ، فذلك الإقرار وإن كان اضطرارياً فهو المتناقض ، وإن كان اختيارياً فهو مثل أن يعتقد به ، على شبهة أن العالم قد يم ثم بالاختيار أقر باللسان أن العالم محدث ، وهذا غير مستبعد ، لأنه إذا جاز أن يعرف ما نقلب ثم يكفر باللسان وهو كافر بالوجود والحداد ، فلم لا يجوز أن يجهل بالقلب ثم يقر باللسان ؟ فهذا القسم أيضاً من المتناقض . القسم الثاني : أن يوجد الإنكار القلبي ويوجد الإنكار اللساني فهذا كافر وليس بمباين ، لأنه ما أظهر شيئاً بخلاف باطنه . القسم الثالث : أن يوجد الإنكار القلبي مع اسكوت اللساني فهذا كافر وليس بمباين لأنه ما أظهر شيئاً . النوع الرابع ، القلب الخافي عن جميع الاعتقادات فهذا إما أن يوجد معه الإقرار أو الإنكار أو السكوت . القسم الأول إذا وجد الإقرار فهذا الإقرار إما أن يكون اختيارياً أو اضطرارياً ، فإن كان اختيارياً ، فإن كان صاحبه في مهلة النظر لم يلزمه تكفير ، لكنه فعل ما لا يجوز حيث أخبر عما لا يدري أنه هل هو صادق فيه أم لا ؟ وإن كان لا في مهلة النظر ففيه نظر ، أما إذا كان اضطرارياً لم يكفر صاحبه ، لأن توقفه إذا كان في مهلة النظر وكان يهدف على نفسه من ترك الإقرار لم يكن عمله قبيحاً . القسم الثاني : القلب الخافي مع الإنكار باللسان وحكمه على العكس من حكم القسم العاشر . القسم الثالث : القلب الخافي مع اللسان الخالي ، فهذا إن كان في مهلة النظر فذلك هو الواجب ، وإن كان خارجاً عن مهلة النظر وجب تكفيره ولا يحكم عليه بالتفريق البتة ، فهذه هي الأناس المسكنة في هذا الباب ، وقد ظهر منه أن النفاق ما هو ، وأنه الذي لا يطابق ظاهره باطنه سواء كان في باطنه ما يصد ما في ظاهره أو كان باطنه خالياً عما يشعر به ظاهره ، وإذا عرفت هذا ظهر أن قوله : (ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر) المراد منه المنافقون وأنه أعظم .

♦ المسألة الثانية (استظفوا في أن كفر الكافر الأصلي أقبح أم كفر المنافق ؟ فإن قوم كفر الكافر الأصلي أقبح ، لأنه حامل بالقلب كاذب باللسان ، والمنافق حامل باللسان صادق باللسان . وقال آخر من بني المذنب أيضاً كاذب باللسان ، فيه بحر عن كونه على ذلك الاعتقاد مع أنه ليس عبي ، ولذلك قال تعالى (قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا وما يدخل الإيمان في قلوبكم وقال (والله يشهد إن المنافقين لكاذبون) ثم إن المنافق اختص بزيادة أمور متكررة أحدها : أنه قصد التلبيس والكافر الأصلي ما قصد ذلك . وثانيها : أن الكافر عمل طبع الرجال ، والمنافق عن طبع الجنونة . وثالثها : أن الكافر ما رضي لنفسه بالكذب بل استكفحه ولم يرض إلا بالصدق ، والمنافق رضي بذلك . ورابعها : أن المنافق صمم إلى كفره

الاستهزاء بخلاف الكافر الأصلي ، ولأجل غلط كفره قال تعالى (إن المنافقين في الدرك الأسفل من النار) . وعلمها : قال مجاهد : إنه تعالى ابتداء بذكر المؤمنين في أربع آيات ، ثم شئ مذكر الكفار في آيتين ثم ثلث بذكر المنافقين في ثلاث عشرة آية ، وذلك يدل على أن المنافق أعظم جرمًا ، وهذا بعيد ، لأن كثرة الانقصاص بحبرهم لا توجب كون حرمهم أعظم ، فإن عظم قلخير ذلك ، وهو ضمهم إلى الكفر وجوهاً من المعاصي كالخداعة والاستهزاء ، وطلب الغوائل إلى غير ذلك ، ويمكن أن يحاب عنه بأن كثرة الانقصاص بخبرهم يدل على أن الاهتمام بدفع شرهم أشد من الاهتمام بدفع شر الكفار ، وذلك يدل على أنهم أعظم جرمًا من الكفار .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ هذه الآية دالة على أمرين . الأول : أنها تدل على أن من لا يعرف الله تعالى وأقر به إنه لا يكون مؤمنًا ، لقوله (وما هم بمؤمنين) وقالت الكرامية : إنه يكون مؤمنًا . الثاني : أنها تدل على بطلان قول من زعم أن كل المكلفين عارفون بالله ، ومن لم يكن به عارفاً لا يكون مكلفاً أما الأول فلأن هؤلاء المنافقين لو كانوا عارفين بالله وقد أقروا به لكان يجب أن يكون أقرارهم بذلك إيماناً ، لأن من عرف الله تعالى وأقر به لا بد وأن يكون مؤمنًا ، وأما الثاني فلأن غير العارف لو كان معذوراً لما ذم الله هؤلاء على عدم العرفان ، يبطل قول من قال من المتكلمين : أن من لا يعرف هذه الأشياء يكون معذوراً .

﴿ المسألة الرابعة ﴾ ذكرنا في اشتقاق لفظ الإنسان وجوهاً . أحدها : يروى عن ابن عباس أنه قال : سمي إنساناً لأنه عهد إليه نسي ، وقال الشاعر . سببت إنساناً لأنك ناسي .

وقال أبو الفتح البستي :

يا أكثر الناس إحساناً إلى الناس وأكثر الناس إنصافاً على الناس
نسبت عهدك والبيان مغفر فافغفر وا فأول الناس

وثانيها : سمي إنساناً لاستناسه مثله . وثالثها : قالوا : الإنسان إنسا سمي إنساناً لظهورهم وإسم يؤنسونه أي يصيرون من قوله (أس من جانب الطور نارا) كما سمي الخن لاجتنابهم . وأعلم أنه لا يجب في كل لفظ أن يكون مشتقاً من شيء آخر وإلا لزم التسلسل ، وعلى هذا لا حاجة إلى جعل لفظ الإنسان مشتقاً من شيء آخر .

﴿ المسألة الخامسة ﴾ قال ابن عباس : أنها نزلت في منافقي أهل الكتاب ، ومنهم عبدالله بن أبي ومعتب بن قشير ، وجد ابن قيس ، كانوا إذا لقوا المؤمنين يظهرون الإيمان والتصديق ويقولون إنا لنجد في كتابنا نعت وصفته ولم يكونوا كذلك إذا حلا معهم إلى بعض .

يَخَذِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَمَا يَخْذِعُونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ ﴿١٥﴾ فِي قُلُوبِهِمْ
مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿١٦﴾ بِمَا كَانُوا يَكْفُرُونَ ﴿١٧﴾

﴿ المسألة السادسة ﴾ لفظة « من » لفظة صالحة للثنية ، والجمع ، والواحد . أما في الواحد فقوله تعالى (ومنهم من يستمع إليك) وفي الجمع كقوله (ومنهم من يستمعون إليك) والسبب فيه أنه موحد اللفظ مجموع المعنى ، فعند التوحيد يرجع إلى اللفظ . وعند الجمع يرجع إلى المعنى ، وحصل الأمر أن في هذه الآية : « لأن قوله تعالى (يقول) لفظ الواحد » (أمنا) لفظ الجمع وبقي من مباحث الآية أسئلة . السؤال الأول : المناقرون كانوا مؤمنين بالله وباليوم الآخر ولكنهم كانوا منكبين لنبوته عليه السلام فلم كذبهم في إيمانهم بالآية بالله واليوم الآخر ؟ والجواب : إن حملنا هذه الآية على متانفي الشركين فلا إشكال ، لأن أكثرهم كانوا جاهلين بالله ومنكبين البحث والنشور وإن حملناها على منافي أهل الكتاب - وهم اليهود - فإنما كذبهم الله تعالى لأن إيمان اليهود بالله ليس بإيمان ، لأنهم يعتقدونه جسماً ، وقالوا عزير بن الله ، وكذلك إيمانهم باليوم الآخر ليس بإيمان ، فلما قالوا آمنا بالله كان خبيثهم فيه مضاعفاً لأنهم كانوا يفلوجهم يؤمنون به على ذلك الوجه الباطل ، وبالفلسان يوهمون المسلمين بهذا الكلام إنما آما بالله مثل إيمانكم ، فلهذا كذبهم الله تعالى فيه . السؤال الثاني : كيف صابق قوله (وما هم بمؤمنين) قولهم (منا باطه) والأول في ذكر شأن المفعول لا الفاعل ، والثاني في ذكر شأن الفاعل لا المفعول ؟ والجواب : أن من قال فلان ناظر في المسألة الفلانية ، فلو قلت إنه لم ناظر في تلك المسألة كنت قد كذبت ، أما لو قلت إنه ليس من الناظرين كنت قد بالغت في تكذيبه ، يعني أنه ليس من هذا الجنس ، فكيف بظن به ذلك ؟ فكلمنا ههنا لما قالوا آمنا بالله علو قال الله ما آمنوا ، كان ذلك تكديباً لهم أما لما قال (وما هم بمؤمنين) كان ذلك مبالغة في تكذيبهم ، وظاهره قوله (يريدون أن يخرجوا من النار وما هم بخارجين منها) هو أبلغ من قولك (وما يخرجون منها) . السؤال الثالث : ما مورد باليوم الآخر ؟ الجواب : يجوز أن يراد به الوقت الذي لا حده وهو لأبد الدائم ، والذي لا ينقطع له مُد ، ويجوز أن يراد به ثبوت المحدود من النشور إلى أن تدخل أهل الجنة الجنة ، وأهل النار النار ، لأنه أسير الأوقات المحدودة ، وما بعده فلا حده .

قوله تعالى : ﴿ يَخَذِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَمَا يَخْذِعُونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ . فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْفُرُونَ ﴾ .

اعلم أن الله تعالى ذكر من يخانح المنافقين أربعة أشياء أحدها : ما ذكره في هذه الآية ، وهو أنهم (يخادعون الله والذين آمنوا) فيجب أن يمتنع أولاً ما المخادعة ، ثم ثانياً ما المراد بمخادعة الله ؟ وثالثاً أنهم ماذا كانوا يخادعون الله ؟ ورابعاً أنه المراد بقوله وما يخادعون إلا أنفسهم ؟

في المسألة الأولى : اعلم أنه لا شبهة في أن الخديعة مذمومة ، والذموم يجب أن يميز من غيره لكي لا يفعل ، وأصل هذه اللفظة الأشياء ، وسميت الخيانة المخدع ، والاختدعان عرفان في الحق لأنها خفيان . وقالوا : خدع الضب خدعاً إذا قرأ في حجره فلم يظهر إلا قليلاً ، وطريق حيدع وخداع ، إذا كان مخالفاً للغصد بحيث لا يفتن له ، ومنه المخدع . وأما حدها فهو إظهار ما يوهم السلامة والسداد ، وإبطان ما يقتضي الأضرار بالغير والتخلف منه ، فهو بمنزلة النفاق في الكفر والرياء في الأفعال الحسنة ، وكل ذلك بخلاف ما يقتضيه الدين ، لأن الدين يوجب الاستقامة والمدول عن الضرر والأسامة ، كما يوجب المخالصة لله تعالى في العبادة ، ومن هذا الجنس وصفهم المرتضى بأنه مدلس إذا أظهر خلاف مراده ، ومنه أخذ استدليس في الحديث ، لأن الراوي يوهم السماع من لم يسمع ، وإذا أعلن ذلك لا يقال إنه مدلس .

في المسألة الثانية : وهي أنهم كيف خادعوا الله تعالى ؟ فلفظ أن يقول : إن مخادعة الله تعالى بمنزلة من وجهين . الأول : أنه تعالى يعلم الضمائر والسرائر فلا يجوز أن يخادع ، لأن الذي عفوه لو أظهر وأبطل بخلاف الظاهر لم يكن ذلك خداعاً ، فإذا كان الله تعالى لا يخفي عليه البواطن لم يصح أن يخادع . الثاني : أن المنافقين لم يعتقدوا أن الله بعث الرسول إليهم فلم يكن قصدهم في نفاقهم مخادعة الله تعالى ، ثبت أنه لا يمكن إجراء هذا اللفظ على ظاهره بل لا بد من التأويل وهو من وجهين . الأول : أنه تعالى ذكر نفسه وأراد به رسوله على عبادته في تضييق وتعظيم شأنه . قال (إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله) وقال في عهده (واعلموا إنما غنمتم من شيء فإن لله خمسة) أخفاف السهم الذي يأخذه الرسول إلى نفسه فالتنافقون لما خادعوا الرسول قبل إتيانهم بخادعوا الله تعالى . الثاني : أن يقال صورة حالهم مع الله حيث يظهرون الإيمان وهم كافرون صورة من يخادع ، وصورة صنيع الله معهم حيث أمر بإجراء أحكام المسلمين عليهم وهم عنه في عداد الكفرة صورة صبح الله معهم حيث امتثلوا أمر الله فيهم فأجرروا أحكامهم عليهم .

في المسألة الثالثة : فهي في بيان الغرض من ذلك الخداع وفيه وجوه . الأول : أنهم

ظنوا أن النبي ﷺ والمؤمنين يجرؤنهم في التعظيم والاكرام مجرى سائر المؤمنين إذا أظهرى لهم
 الإيمان وإن أسروا خلافه فمقصودهم من الخداع هذا : الثاني : يجوز أن يكون مرادهم إفشاء
 النبي ﷺ إليهم أسرارهم ، وإفشاء المؤمنين أسرارهم فبطلوا إلى أعدائهم من الكفار : الثالث :
 أنهم دفعوا عن أنفسهم أحكام التكفار مثل القتل ، لقوله عليه الصلاة والسلام : أمرت أن
 أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله . : الرابع : أنهم كانوا يطمعون في أموال الغنائم ، فإن
 قيل : فأنه تعالى كان قادراً على أن يوحي إلى محمد ﷺ كيفية مكرهم وخداعهم ، فلم لم يفعل
 ذلك هناك لسترهم ؟ قلنا : إنه تعالى قادر على استئصال إبليس وذريته ولكنه تعالى أيدهم
 وقواهم ، إما لأنه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ، أو للحكمة لا يطلع عليها إلا هو . فإن قيل
 هل للاقتصاد بخداعتهم على واحد وجه صحيح ؟ قلنا قال صاحب التفسير وجهه أن يقال :
 عنى به فعلت إلا أنه أخرج في زنة فاعلت ، لأن الزنة في أصلها للمبالغة والفعل متى غلب
 فيه فاعلة جاء أبلغ وأحكم منه إذا زاوله وحده من غير مغالب ، لزيادة قوة المدعى إليه ،
 وبعبارة فراءة في أبي حيوة (يخادعون الله) ثم قال (يخادعون) بيان ليفوت ويجوز أن يكون
 مستأنفاً كأنه قيل ولم يدعون الإيمان كاذبين . وما تقدم فيه ؟ قيل (يخادعون) .

﴿ المسألة الرابعة ﴾ : قرأ نافع وابن كثير وأبو عمر (وما يخادعون) والباقر (يخادعون) وحجة
 الأولين : مطابقة اللفظ حتى يكون مطابقاً للفظ الأول ، وحجة الباين أن الخداعة إنما تكون
 بين اثنين ، فلا يكون الإنسان الواحد مخادعاً لنفسه . ثم ذكروا في قوله (وما يخادعون) إلا
 أنفسهم) وجهين . الأول : أنه تعالى يجازيهم على ذلك ويعاقبهم عليه فلا يكونون في الحقيقة
 خادعين إلا أنفسهم عن الحسن . والثاني : ما ذكره أكثر المفسرين ، وهو أن يقال ذلك راجع
 إليهم في الدنيا ، لأن الله تعالى كان يدمع ضرر خداعهم عن المؤمنين ويصرفه إليهم ، وهو
 كقوله (إن المنافقين يخادعون الله وهم خادعونهم) وقوله (إنما نحن مستهزون . الله يستهزيهم
 بهم) (أنؤمن كما آمن السفهاء إلا لهم هم السفهاء) (ومكروا مكراً ومكرنا مكراً) (إنهم
 يكيدون كيداً وأكد كيداً) (إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله) (إن الذين يؤذون الله
 ورسوله) وبني في الآية بعد ذلك أبحاث . أحدها : فرى (وما يخادعون) من الخداع
 (يخادعون) فتصح ثمة بمعنى يخادعون (ويخادعون) (ويخادعون) عن المعظم ما لم يسم
 فاعله . وثانيها النفس ذات الشيء . وحقيقته ، ولا تختص بالأجسام لقوله تعالى (تعلم ما في
 نفسي ولا أعلم ما في نفسك) والمراد بخداعتهم دوافعهم أن الخداع لا يمدوهم إلى غيرهم .
 وثالثها أن الشمر علم الشيء ، فإذا حصل بالحس ، ومشاعر الإنسان حواسه ، والحس أن الحوق
 ضرر ذلك بهم كالمحسوس ، نكتهم لتدعيمهم في الغفلة كالتي لا يحس .

أما قوله ﴿ في قلوبهم مرض ﴾ ، فاعلم أن المرض صفة ترجب وقوع الضرر في الأفعال انصدارة عن موضع تلك الصفة ، ولا كان الأثر الخاص بالقلب إنما هو معرفة الله تعالى وملائحته وعبوديته ، فإذا وقع في القلب من الصفات ما صار مانعاً من هذه الأثر كانت تلك الصفات أمراضاً للقلب . فإن قيل : الزيادة من جنس المزيد عليه ، فلو كان المراد من المرض هت الكفر والجهل لكان قوله (زادهم الله مرضاً) محمولاً على الكفر والجهل ، فيلزم أن يكون الله تعالى قاعلاً للكفر والجهل . قالت المعتزلة : لا يجوز أن يكون مراد الله تعالى منه فعل الكفر والجهل لوجوه : أحدها أن الكفار كانوا في غابة لمحرص على أنطمح في القرآن فلو كان المعنى ذلك لقار لمحمد ﷺ : إذا فعل الله الكفر فيما ، فكيف تأمر بالآيمان ؟ وثانيها : أنه تعالى لو كان قاعلاً للكفر لجاز منه إظهار المعجزة على يد الكذاب ، فكان لا يبقى كون القرآن حجة فكيف تتشغل عما عليه وتفسره . وثالثها : أنه تعالى ذكر هذه الآيات في معرض الذم لم على كفرهم فكيف يذمهم على شيء حلفه فيهم . ورابعها : قوله (وهم عذاب أليم) فإن كان الله تعالى خلق ذلك فيهم كما خلق لوجهم وطوهم ، فأبى ذنب لهم حتى يعذبهم ؟ وخامسها : أنه تعالى أضافه إليهم بقوله (بما كانوا يكذبون) وعلى هذا وصفهم تعالى بأهم ففسدون في الأرض ، وإلهم هم السفهاء ، وأنهم إذا خلوا إلى شياطينهم قتلوا . فامعكم ، إذا ثبت هذا فقول : لا بد من التأويل وهو من وجوه . الأول يجعل المرض على أنفسهم ، لأنه يقال مرض قلبي من أمر كذا ، والمعنى أن الشافقين مرضت قلوبهم لما رأوا البت أمر النبي ﷺ واستعلاء شأنه يوماً فبوماً . وذلك كان يؤثر في زوال رياستهم ، كما روى أنه عليه السلام مر بعد الله بن أبي سلول على حمار ، فقال له نح حمارك يا محمد فقد أوتيت ربي ، فقال له بعض الأنصار نعتهم يا رسول الله ، فقد كنا عزمنا على أن نوجه الرياسة قبل أن تقدم علينا : فهؤلاء لما أشند عليهم الضم وصف الله تعالى ذلك فقال (زادهم الله مرضاً) أي زادهم الله غمياً على غمهم بما يزيد في إعلاء أمر النبي ﷺ وتعظيم شأنه الثاني : أن مرضهم وكفرهم كان يزداد بسبب ازدياد التكليف ، فهو كقوله تعالى في سورة التوبة (فزادتهم رجساً إلى رجسهم) والسورة تم تفعل ذلك ، ولكنهم لما ازدادوا رجساً عند نزلها لما كفروا بها قبل ذلك ، وكقوله تعالى حكاية عن نوح (إني دعوت قومي ليلاً ونهاراً فلم يزدتهم دعائي إلا فطراً) والدعاء لم يفعل شيئاً من هذا . ولكنهم ازدادوا فطراً عنه ، وقال (ومنهم من يقول ، لئن لي ولا تخشي) والنبي عليه السلام إن لم يذن له لم يذنه ، ولكنه كان يقتن عند خروجه فنسبت الفتنة إليه (وليزيدن كثيراً) منهم ما أنزل إليك من ربك ضعيفاً وكفيراً) وذلك (فلما جاءهم نذير ما زادهم إلا نفوراً) وقولك لمن وعظته فلم يتعظ وتنادى في فساده : ما زادتك موعظتي إلا شراً ، وما زادتك إلا

وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ ﴿١١﴾ أَلَا لَهُمْ مُمْ
الْمُفْسِدُونَ وَلَكِنْ لَا يَشْعُرُونَ ﴿١٢﴾

هنا فساداً فساداً هؤلاء المفسدون لما كانوا كافرين ثم دعاهم الله إلى شرائع دينه فكمروا بتلك الشرائع وازدادوا بسبب ذلك كمرأ لا جرم أصيبت زيادة كفرهم إلى الله . الثالث : المراد من قوله (فسادهم الله مرضاً) المنع من زيادة الانحطاط ، فيكون بسبب ذلك المنع خافلاً لهم وهو كقولهم (فإنتلهم الله أنى يفسدون) الرابع : أن العرب تخصص غنمهم بالطرف بالمرعى ، فيقولون جلابة مريضة الطرف . قال جرير :

إن العيون انتشى في طرفها مرض فقلنا ثم لم يجهن قتلاً

فكذلك المرض ههنا إنما هو الفسور في البنية ، وذلك لأنهم في أول الأمر كانت قلوبهم قوية على المحاربة والمنازعة وإظهار الخصومة ، ثم انكسرت شوكتهم فأنحدوا في الضيق بسبب ذلك الخوف والانكسار ، فقال تعالى (فسادهم الله مرضاً) أي زادهم ذلك الانكسار والجهن والضعف ، ونقد حتى الله تعالى ذلك بقوله (وقذف في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين) الخامس : أن يحمل المرض على ألم القلب ، وذلك أن الإنسان إذا صار مريضاً بالحمى والتعاقب ومشاهدة المنكره فإذا دام به ذلك فرجاً صار ذلك سبباً لغير مزاج القلب وقائه ، وحمل اللفظ على هذا الوجه حتى له عن حقيقته ، فكان أولى من سائر الوجوه . أما قوله (ولهم عذاب الأليم) قال صاحب الكشف : ألم فهو الأليم ، كرجوع فهو وجع ، ووصف العذاب به فهو نحو قوله : نجمة بينهم ضرب وجع . وهذا على طريقة قولهم : حد حده ، والألم في الحقيقة للألم كما أنه الجلد للمعاد . أما قوله (بما كانوا يكذبون) فيه أبحاث . أحدها : أن الكذب هو الخير عن شيء عن خلاف ما هو به والاحتياط لا يسميه كذباً إلا إذا علم الخير كون الخير عنه مخالفاً للخبر ، وهذه الآية حجة عليه . وثانيها : أن قوله (ولهم عذاب الأليم) كانوا يكذبون) صريح في أن كذبهم علة للعذاب الأليم ، وذلك يقتضي أن يكون كل كذب حراماً فلما روي أن إبراهيم عليه السلام كذب ثلاث كذبات ، فالمراد التعريض ، ولكن لما كانت صورته صورة الكذب صحت به . وثالثها : في هذه الآية ترادفان . أحدهما : (يكذبون) والمراد بكذبهم قوله أما بالله ويأتي يوم الآخر . والثانية : يكذبون من كذب الذي هو نقص صدقه ، ومن كذب الذي هو مخالفة في كذب ، كما يبالغ في صدق قيل صدق .

قوله تعالى ﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُم لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ أَلَا لَهُمْ مُمُفْسِدُونَ وَلَكِنْ لَا يَشْعُرُونَ ﴾ .

يعلم أن هذا هو النوع الثاني من قبائح أعمال المنافقين ، والكلام فيه من وجوه .
 أحدها : أن يقال : من القائل لا تفسدوا في الأرض ؟ وثانيها : ما الفساد في الأرض ؟
 وثالثها : من القائل : إنما نحن مصلحون ؟ ورابعها : ما المصالح ؟

﴿ أما المسألة الأولى ﴾ فمنهم من قال : ذلك للقائل هو الله تعالى ، ومنهم من قال : هو الرسول عليه السلام ، ومنهم من قال بعض المؤمنين ، وكل ذلك محتمل ، ولا يجوز أن يكون القائل بذلك من لا يختص بالدين والصيحة ، وإن كان الأقرب هو أن القائل لهم ذلك من شافهمهم بذلك ، وإنما أن يكون لرسول عليه السلام بغيره عنهم التصاق ولم ينقطع بذلك فصيحهم فأجابوا بما يحقق إيمانهم وأهم في الصلاح بمنزلة سائر المؤمنين ، وإما أن يقال : إن بعض من كانوا يلقون إتيه الفساد كان لا يقبله منهم وكان ينقلب واعظاً لهم قائلاً لهم (لا تفسدوا) فإن قيل : أنها كانوا يجرون الرسول عليه السلام بذلك ؟ قلنا نعم ، إلا أن المنافقين كانوا إذا عوتبوا عدوا إلى إظهار الاسلام والندم وكذبوا المنافقين عنهم وحملوا يده عليه كما أحمر تعالى عنهم في قوله (يحلفون بالله ما قالوا ولقد قالوا كلمة الكفر) وقال (يحلفون لكم لترضوا عنهم) .

﴿ المسألة الثانية ﴾ الفساد خروج الشيء عن كونه مستغنياً به ، وبغيضه الصلاح فمما كونه فساداً في الأرض فإنه بغير أمر أو إرادة ، وفيه ثلاثة أقوال . أحدها : قول ابن عباس وأحسن وقتادة والسدي : أن المراد بالفساد في الأرض إظهار معصية الله تعالى ، وتقريره ما ذكره الفقهاء رحمه الله وهو أن إظهار معصية الله تعالى إنما كان إفساداً في الأرض ، لأن إفساد شيء موضوع بين العباد ، فإذا تمسك الخلق بها زال العدوان ولزم كل أحد شأنه ، فحقت الدعاء وسكنت الفتن ، وكان فيه صلاح الأرض وصلاح أهلها ، أما إذا تركوا التمسك بالشرائع وأقدم كل أحد على ما يهواه لزم الهرج والمرج والاضطراب ، وتذلك قال تعالى (نهى عسيتم إن توليتم أن تفسدوا في الأرض) نهىهم على أنهم إذا أعرضوا عن الطاعة لم يحصلوا إلا على الافساد في الأرض به ، وثانيها : أن يقال ذلك الفساد هو مداراة المنافقين للكافرين وبغضهم معهم ، لأنهم لما مالوا إلى الكفر مع أنهم في الظاهر مؤمنون أو هم ذلك ضحك الرسول ﷺ ، وضحك أنصاره ، فكان ذلك يجرى الكفرة على إظهار عدوة الرسول ونصيب الحرب له وطعنهم في النبوة ، وفيه نسيب عظيم في الأرض . وثالثها : قال الأصم : كانوا يذهبون في السر إلى تكذيبه ، ووجدوا الاسلام ، والقضاء شبه .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ الذين قالوا إنما نحن مصلحون هم المنافقون ، والأقرب في مرادهم أن يكون تقيضاً لما نبوا عنه ، فلما كان الذي نبوا عنه هو الافساد في الأرض كان قولهم (إنما نحن مصلحون) كالتقابل له ، وعند ذلك يظهر احتمالان . أحدهما : أنهم اعتقدوا في دينهم

وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ ءَامِنُوا كَمَا ءَامَنَ النَّاسُ قَالُوا أَنُؤْمِنُ كَمَا ءَامَنَ السُّفَهَاءُ أَلَا يَأْتِيهِمْ
السُّفَهَاءُ وَلَكِنْ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٦٦﴾

أنه هو الصواب ، وكان سعيهم لأجل تورية ذلك القديس ، لا جرم قالوا إنما نحن مصلحون ، لأنهم في اعتقادهم ما سعوا إلا لتطهير وجه الأرض عن الفساد ، وتخليتها : أنا إذا غسنا (لا تغسلوا) بمذابة المنافقين للكفار فتوهم (إنما نحن مصلحون) يعني به أن هذه المذابة سمي في الإصلاح بين المسلمين والكفار ، ولذلك حكى الله تعالى عنهم أنهم قالوا (إن أردنا إلا إحساناً وتوفيقاً) فتوهم (إنما نحن مصلحون) أي نحن نصلح أمور أنفسنا

وعلم أن العلماء استدلوا بهذه الآية على أن من أظهر الإيمان وحسب إحرامه حكم المؤمنين عليه ، وتغيب خلافه لا يظن فيه ، وتوبة طرديت مقبولة والله أعلم . وأما قوله (ألا يأتهم هم المفسدون) فخارج على وجوه ثلاثة . أحدها : أنهم مفسدون لأن الكفر فساد في الأرض ، إذا فيه كفران نعمة الله ، وإقدام كل أحد على ما بهواه ، لأنه إذا كان لا يعتقد وجود الإله ولا يرجو ثواباً ولا عقاباً تهاجر الناس ، ومن هذا ثبت أن الغلق فساد ، وهذا قال (فهل عسيتم إن توليتم أن تفسدوا في الأرض) على ما تقدم تفويده .

قوله تعالى ﴿ وإذا قيل لهم آمنوا كما آمن الناس قالوا أنؤمن كما آمن السفهاء ألا يأتهم هم السفهاء ولكن لا يعلمون ﴾ .

اعلم أن هذا هو النوع الثالث من قسمة أفعال المنافقين ، وذلك لأنه سبحانه ما عباهم في الآية لتعلمة عن الفساد في الأرض أمرهم في هذه الآية بالإيمان ، لأن كيان حال الإنسان لا يحصل إلا بمجموع الأمور . أوضح : ترك ما لا ينبغي وهو قوله (آمنوا) وههنا مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ قول (آمنوا كما آمن الناس) أي إيماناً مقروناً بالرحلاص بعيداً عن النفاق ، ولغايتي أن يستدل بهذه الآية على أن مجرد الإقرار بإيمان ، غلبه لو لم يكن إيماناً لما تحقق مسمى الإيمان إلا إذا حصل فيه الإخلاص ، فكان قوله (آمنوا) كافياً في تحصيل المطلوب ، وكان ذكر قوله (كما آمن الناس) لغواً ، والجواب : أن الإيمان الحقيقي عند الله هو الذي يترتب به الإخلاص ، أما في المظاهر فلا سبيل إليه إلا بالقرار بظواهر فلا جرم انصرف إلى تأكيد بقوله (كما آمن الناس) .

﴿ المسألة الثانية ﴾ اتهام في (الناس) فيها وجهان . أحدهما : أنها تلعب أي كما آمن رسول الله ومن معه ، وهم ناس معهودون ، أو عبد الله بن سلام وأشياعه . لأنهم من أبناء

وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنُوا وَإِذَا خَلَوْا إِلَىٰ شُيَاطِينِهِمْ قَالُوا إِنَّمَا مَعَكُمْ إِهْمًا تَحَنُّ

مُسْتَرْهَوْنَ ﴿١١﴾

جنهم والثاني : أنها تلجس ثم هاهنا أيضاً وجهان . أحدهما : أن الأوس والخزرج أكثرهم كانوا مسلمين ، وهؤلاء المنافقون كانوا ، منهم وكانوا قنبلين ، ولقط السهم قد يطنق على الأكثر والثاني : أن المؤمنين هم الناس في الحقيقة ، لأنهم هم الذين أعطوا الإنسانية حقها لأن فضيلة الإنسان على سائر الحيوانات بالفضل المرشد والفكر الحادي.

﴿ المسألة الثالثة ﴾ الغافل (آمنوا كما آمن الناس) إما الرسول ، أو المؤمنون ، ثم كان بعضهم يقون لبعض : أنؤمن كما آمن سفيه بني فلان وسفيه بني فلان ، والرسول لا يعرف ذلك فقال تعالى (ألا إهم هم السفهاء) .

﴿ المسألة الرابعة ﴾ السيف الخفة يقال : سفهت الريح شيء إذا حركته ، قال ذو الرمة :

حرين كما اعتزمت رياح سفهت
أعاليها من الريح الرواسم
وقال أبو عجم الطائي :

سفيه الريح جاهله إذا ما
بدا فض السفيه على الحليم
أراد به سريع الطعن بالريح خفيفه ، وإثنا قبل لبذي ، اللسان سفيه ، لأنه خفيف لا رزاة له وقال تعالى (ولا تؤتوا السفهاء أموالكم التي جعل الله لكم قياماً) وقال عليه السلام « شارب الخمر سفيه » لقلة عقله وإثنا سمي المنافقون المسلمين بالسفهاء ، لأن المنافقين كانوا من أهل الحضر والرياسة ، وأكثر المؤمنين كانوا فقراء ، وكان عند المنافقين أن دين محمد ﷺ باطل ، والباطل لا يقبله إلا السفيه ، فهذه الأسباب سببهم إلى السفاهة ثم إن الله تعالى قلب عليهم هذا القلب ، وقوله الحق - لوجوه . أحدها : أن من أعرض عن القليل ثم تسب المتعمك به إلى السفاهة فهو السفيه . وثانيها : أن من يباع آخره بدينه فهو السفيه . وثالثها : أن من عادي محمداً عليه الصلاة والسلام فقد عادي الله ، وذلك هو السفيه .

﴿ المسألة الخامسة ﴾ وإثنا قال في آخر هذه الآية (لا يعشرون) وفيها قبها (لا يشعرون) لوجهين . الأول : أن الموقف عن أن المؤمنين عن الحق وهم على الباطل أمر عقل نظري ، وأما أن التفات وما فيه من البغي يعني إلى الفساد في الأرض فضروري جاري مجرى المحسوس . الثاني : أنه ذكر السفه وهو جهل ، فكان ذكر العلم أحسن طباقاً والله أعلم .

قوله تعالى ﴿ وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنُوا وَإِذَا خَلَوْا إِلَىٰ شُيَاطِينِهِمْ قَالُوا إِنَّمَا مَعَكُمْ إِهْمًا تَحَنُّ

اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ ﴿٥٥﴾

نحن مستهزونون . الله يستهزئ بهم ويمدهم في طغيانهم يعمهون ﴿٥٥﴾

هذا هو النوع الرابع من أفعالهم الفبيحة ، يقال : لقيته ولأنيته إذا استقبلته قرباً منه .
وقرأ أبو حنيفة (وإذا لقوا) أما قوله (قالوا أمنا) فالمراد أخضعنا بالقلب ، والدليل عليه
وجهان الأول أن الإقرار باللسان كان معلوماً منهم فلما كانوا يجتاجون إلى بيانه ، إنما المشكوك فيه
هو الإخلاص بالقلب ، فيجب أن يكون مرادهم من هذا الكلام ذلك . الثاني : أن قولهم
للمؤمنين : أمنا ، يجب أن يحمل على نقيض ما كانوا يظهره لشيائهم ، وإذا كانوا يظهره
لهم التكذيب بالقلب فيجب أن يكون مرادهم فيها ذكره للمؤمنين التصديق بالقلب ، أما قوله
(وإذا خلوا إلى شياطينهم) فقال صاحب الكشاف : يقال خلوت بفلان وإلى ، إذا انفردت
معه ويجوز أن يكون من : خلا ، بمعنى مضى ، ومنه القرون الخالية ، ومن : خلوت به ، إذا
سخرت منه . من قولك : خلا فلان بعرض فلان ، أي يعيث به ، ومعناه أهم أنبر السخرية
بالمؤمنين إلى شياطينهم وحدوهم بها كما تقول : أحمد إليك فلانا وأذمه إليك . وأما شياطينهم
فهم الذين مثلوا الشياطين في تمردهم ، أما قوله (إنما معكم) ففيه سؤالان . السؤال الأول :
هذا القائل أهم كل المنافقين أو بعضهم الجواب : في هذا خلاف ، لأن من يحمل الشياطين
على كيار المنافقين يحمل هذا القول على أنه من صغارهم وكانوا يقولون للمؤمنين أمنا وإذا عدوا
إلى أكابرهم قالوا إنما معكم ، لئلا يتوهموا بهم المبينة ، ومن يقول في الشياطين : المراد بهم
الكفار لم يمنع إضافة هذا القول إلى كل المنافقين ، ولا شبهة في أن المراد بشياطينهم
أكابرهم ، وهم إما الكفار وإما أكابر المنافقين ، لأنهم هم الذين يقسمون على الأضداد في
الأرض ، وأما أصغارهم فلا . السؤال الثاني : لم كانت مخاطبتهم المؤمنين بالجملة الفعلية ،
وشياطينهم بالجملة الاسمية محقة ؟ بأن : الجواب : ليس ما خاطبوا به المؤمنين جديراً بأقوى
الكلامين ، لأنهم كانوا في ادعاء حدوث الإيمان منهم لا في ادعاء أنهم في الدرجة الكلية منه ،
وإما لأن أنفسهم لا تسامحهم على الباطنة لأن القول الصادر عن النفاق والكراسة قلما يحصل
معه المباعدة ، وإما لعلمهم بأن ادعاء الكفار في الإيمان لا يروج على المسلمين ، وأما كلامهم
مع أخوانهم فهم كانوا يقولونه عن الأعضاء وعلموا أن المستمعين يقولون ذلك منهم ، فلا جرم
كان التأكيد لاغياً به . أما قوله (إنما نحن مستهزونون) ففيه سؤالان . السؤال الأول : ما
الاستهزاء ؟ الجواب : أصل الالباب الخفة من الهز ، وهو العدو السريع ، وهزاً يهزأ مات على
مكانه ، ونابته تهزأ به أي تسرع ، وحده أنه عبارة عن إظهار موافقة مع إعطاف ما يجري مجرى
السوء على طريق السخرية ، فعل هذا قولهم (إنما نحن مستهزونون) يعني يظهر لهم الموافقة

على دينهم لأمن شرهم ونفق على أسرهم . وأخذ من صدقاتهم وغنائمهم . السؤال الثاني : كيف تعلق قوله (إنما نحن مستهزئون) بقوله (إن معكم) (أجوابه : هو تأكيد له : لأن قوله (إنما معكم) معناه اثبات على الكفر وقوله (إنما نحن مستهزئون) رد للإسلام . ورد فيض الشيء تأكيد لثباته ، أو بدل منه ، لأن من حقر الإسلام فقد عظم الكفر ، أو استضاف . كأنهم اعترضوا عليه حين قالوا : إن معكم ، فقالوا إن صبح ذلك فكيف توافقون أهل الإسلام ؟ فقالوا : إنما نحن مستهزئون .

واعلم أنه سبحانه وتعالى لما حكى عنهم ذلك أحاطهم بأشياء . أحدها : قوله (الله يستهزئ بهم) وفيه استعلاء . الأول : كيف يجوز وصف الله تعالى بأنه يستهزئ . وقد ثبت أن الاستهزاء لا يفك عن التلبس ، وهو على الله محال ، ولأنه لا يفك عن الجهل ، فنونه (قالوا) اتخذنا همزاً قال أهود بأنه ' أن يكون من الجاهلين) والجهل على الله محال والجواب : ذكروا في التأويل خمسة أرجح . أحدها : أن ما يفعله الله بهم جزء ، على استهزائهم سبحانه بالاستهزاء ، لأن جزء الشيء يسمى باسم ذلك الشيء ، قال تعالى (وجزاء سيئة سيئة مثلها) (فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما استدى عليكم) (يجادعون الله وهو خادعهم) (ومكروا ومكر الله) وقال عليه السلام : اللهم إن فلانا هجاني وهو يعلم أنني لست بشاعر فاهجه ، انهم واقعوه بعدد ما هجاني ، أي حرد جرد محاذة ، وقال عليه السلام : تكلفوا من الأعمال ما تطبقون فإن الله لا يمل حتى تموتوا ونائبها : أن ضرر استهزائهم بالمؤمنين راجع عليهم وغير صار بالمؤمنين ، فخصيص كأن الله استهزأ بهم . وثانيها : أن من آثار الاستهزاء حصول الهوان والخفارة فذكر الاستهزاء ، والمراد حصول الهوان لهم تبعاً بالسبب عن المصيب . ورابعها : أن استهزأه الله بهم أن يظهر فهم من أحكامه في الدنيا ما لهم عند الله خلافها في الآخرة ، كما أنهم أظهروا للنبي والمؤمنين أمراً مع أن الحاصل منهم في السر خلافه ، وهذا التنازل ضعيف ، لأنه تعالى لما أظهر لهم أحكام الدنيا فقد أظهر الأدلة الواضحة بما يعامرون به في الدار الآخرة من سوء المصائب والعقاب العظيم ، فليس في ذلك مخالفة لما أظهره في الدنيا . وخامسها : أن الله تعالى يمد لهم معاملة المستهزئين في الدنيا وفي الآخرة ، أما في الدن فلاه تعالى أطلع الرسول على أسرهم مع أنهم كانوا يبالغون في إحسانها عنه ، وأما في الآخرة فقل ابن عباس : إذا دخل المؤمن الجنة ، وانكفروا النار فتح الله من الجنة باباً على الجحيم في الموضع الذي هو مسكن المنافقين ، فإذا رأى المنافقون الباب مفتوحاً أخذوا يخرجون من الجحيم ويخرجون إلى الجنة ، وأهل الجنة ينظرون إليهم ، فإذا وصلوا إلى باب الجنة فهناك يعلق دوتهم الباب ، فذلك قوله تعالى (إن الذين أخرجوا كانوا من الذين آمنوا يضحكون) إلى قوله (فشيوم الذين آمنوا من الكفار بصحكون) فهذا هو الاستهزاء بهم . السؤال الثاني :

كيف ابتدأ قوله (الله يستهزي به) ولم يعطف على الكلام الذي قبله ؟ الجواب : هو استئناف على غاية الخرافة والفحامة . وفيه أن الله تعالى هو الذي يستهزي به هم استهزائه العظيم الذي يصبر استهزاؤهم في مفايته كالعدم ، وفيه أيضاً أن الله هو الذي ينوي الاستهزاء بهم انتقاماً للمؤمنين ، ولا يجوز المؤمنين إلى أن يعارضوهم يستهزاء مثله .

(السؤال الثالث) هل قيل : إن الله مستهزي به لم يكن معافاةً لقوله (وما نحن مستهزئون) الجواب : لأن « يستهزي » يفيد حدوث الاستهزاء - ويغذوه وقتاً بعد وقت ، وهذا كانت نكبات الله فيهم (أولاً يرون أنهم يفتنون في كل عام مرة أو مرتين) وأيضاً لما كانوا يخلون في أكثر أوقاتهم من تهتك استهزاء وتكشيف أسرار واستعلاء حذر من أن تنزل عليهم آية (يخلو المكذبون أن تنزل عليهم سورة تنبئهم بما كانوا يعملون) إن الله يخرج ما تخدرون (الجواب الثاني) قوله تعالى (ومجدهم في طغيانهم يعمهون) قال صاحب الكشف إنه من مد الحسب وأمه إذا واده والحسب به ما بقويه وبكثره ، وكذلك مد الدولة وأمه زلتها ما يصلحها ، وممدت السراج والأرض إذا صمحتهما بالزيت والسعد ، ومده الشيطان في النفي ، وأمه إذا وصله بالوسواس ، ومد وأمد بمعنى واحد . وقال بعضهم : من يستعمل في الشر ، وأمد في الخير قال تعالى (يحسبون أننا مدهم به من مال وبين) ومن الناس من دهم أنه من الله في العمر (الأملاء والأمهال وهذا خطأ توجيهم) الأول : أن قراءة ابن كثير ، وابن محيصن (ومدهم) وقراءة نافع (وإخوانهم يمدونهم في النفي) يدل على أنه من المددود المد . الثاني : أن الذي معنى أمهته إنما هو مدله ، كما قيل له : قالت المعتزلة : هذه الآية لا يمكن تجزئها على ظاهرها لوجوه أسدها . قوله تعالى (وإخوانهم يمدونهم في النفي) أضرب ذلك النفي إلى إخوانهم ، فكيف يكون مصافاً إلى الله تعالى . وثانيها : أن الله تعالى ذمهم على هذا الطغيان فلم يكن فعلاً لله تعالى فكيف يذمهم عليه .

وثالثها : لو كان فعلاً لله تعالى كطلعت الشجرة وبطل القرآن فكان لاستعمال تفسيره عبثاً . ورابعها : أنه تعالى أضرب الطغيان إليهم بقوله : في طغيانهم ولو كان ذلك من الله لما أضاه إليهم : فظهر أنه تعالى إنما أضاه إليهم يعرف أنه تعالى غير حائق لذلك ، ومصدقه أنه حين أسد المد إلى الشياطين أطلق العي ولم يقيد بالأصافة في قوله (وإخوانهم يمدونهم في النفي) إذ ثبت هذا فنقول : التأويل من وجوه أسدها . وهو تأويل الكعبي وأبي مسلم بن يحيى الأصفهاني أن الله تعالى لما منحهم الظفافة التي يمنحها المؤمنين وحلهم بسبب كفرهم وإصرارهم عليه فلوهم مظلمة بزيادة الظلمة فيها وتزايد التنوير في قلوب تسلمون فسمي ذلك التزايد مدد وأسند إلى الله تعالى لأنه مسبب عن فعله بهم . وثانيها : أن يحمل على منع

أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الضَّلَالَةَ بِالْهَدْيِ فَأَرْجَحْتُ تَجَارَتَهُمْ وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ ﴿٧٩﴾
مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ وَزَكَرَهُمْ
فِي ظُلُمَاتٍ لَا يَبْصُرُونَ ﴿٨٠﴾

الفسر والألحاح كما قيل : إن السفينة إذا لم يته فتهو مأمرور . وثالثها : أن يسند فعل الشيطان إلى الله تعالى لأنه يتمكينه وإقداره والتخليه بينه وبين انقواء عبادته . ورديعا : ما قاله الجبائي فانه قال ويمدحهم أي بمد عمرهم ثم انهم مع ذلك في طغيانهم يعمهون وهذا ضعيف من وجهين . الأول : لما بينا أنه لا يجوز في اللغة تفسير ويمدحهم بالمد في العمر . الثاني : هب أنه يصح ذلك ولكنه بعيد أنه تعالى بمد عمرهم لعرض أن يكونوا في طغيانهم يعمهون وذلك بعيد الأشكال أحاجب القاضي عن ذلك بأنه ليس المراد أنه تعالى بمد عمرهم لغرض أن يكونوا في الطغيان ، بل المراد أنه تعالى يقيهم ويلطفهم في الطاعة فيأبسون إلا أن يعمهوا . وأعلم أن الكلام في هذا الباب تقدم في قوله (ختم الله على قلوبهم) فلا فائدة في الإعادة . وأعلم أن الطغيان هو الغلو في الكفر ومجاوزة الحد في العدو ، قال تعالى (ولما طغى الماء) أي جاوز قدره ، وقال (انذهب إلى فرعون إنه ضل) أي أسرف ومجاوز الحد وقرأ زيد بن علي في طغيانهم بالكسر وهما لغتان كلتيان ولغيان ، والعمه مثل العمى إلا أن العمى عام في البصر والرأي والعمه في الرأي خاصة ، وهو التردد والتحير لا يهزي أين يتوجه .

قوله تعالى ﴿ أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى فما ربحت تجارتهم وما كانوا مهتدين ﴾
وأعلم أن اشتراء الضلالة بالهدى احتيازا عليه واستيدا لها به ، فإن قيل كيف اشتروا الضلالة بالهدى وما كانوا على هدى قلنا جعلوا لتكهم مته كأنه في أيديهم فاذا تركوه وعالموا إلى الضلالة فقد استبدلوا بها ، والضلالة الجور والخروج عن القصد وفقد الاهتداء ، فاستمير للذهاب عن القصوب في الدين ، أما قوله (فما ربحت تجارتهم) فالمعنى أنهم ما ربحوا في تجارتهم ، وفيه سؤالان السؤال الأول : كيف أسند الخسران إلى التجارة وهو لأصحابها ؟ الجواب : هو من الاستناد المجازي وهو أن يسند الفعل إلى شيء ، يتلبس بالذي هو في الحقيقة له كما تلبس التجارة بالمشتري . السؤال الثاني : هب أن شراء الضلالة بالهدى وقع مجازا في معنى الاستبداد فما معنى ذكر الربح والتجارة وما كان ثم مبايعة على الحقيقة والجواب : هذا مما يقوى أمر المجاز ويحسنه كما قال الشاعر :

ولما رأيت الناس عز ابن دابة وعشش في وكربه جالسي له صليدي

لما شبه الشيب بالنسر ، والنسر الفاحم بالخراب أنهم بذلك التشبيش والوكر فكذا ههنا لما ذكر سبحانه الشبه أنهم ما يشاكله ويواخيه ، تشبهاً لحاصلتهم وتصبراً لحقيقته . أما قوله (وما كانوا مهتدين) فالعنى أن الذي تطلبه التجار في متصرفاتهم أمران : سلامة رأس المال والربح ، وهؤلاء قد أصابعوا الأمرين لأن رأس مالهم هو العقل الخالص عن الخلق ، فلما اعتقدوا هذه الضلالات صارت تلك العقائد الفاسدة الكسبية ملتزمة من الاشتغال بطلب العقائد الحققة . وقال قتادة : انتقلوا من الهدى إلى الضلالة ، ومن الطلعة إلى المصيبة ، ومن الجباة إلى الضيقة ومن الأمن إلى الخوف ، ومن السنة إلى البدعة ، والله أعلم .

قوله تعالى ﴿ مثلهم كمثل الذي استوقد ناراً فلما أضاءت ما حوله ذهب الله بنورهم وتركهم في ظلمات لا يبصرون ﴾

اعلم أنا قبل الخوض في تفسير الفاظ هذه الآية نتكلم في شيئين . أحدهما : أن المقصود من ضرب الأمثال أنها تؤثر في القلوب ما لا يؤثره وصف الشيء في نفسه ، وذلك لأن الغرض من المثل تشبيه المخفي بالجلي ، والغائب بالشاهد ، فيؤكد الوقوف على ماهيته ، ويصور الحس محطاباً للعقل وذلك في نهاية الايضاح ، ألا ترى أن الرغبة إذا وقع في الإيمان مجرداً عن ضرب مثل له لم يتأكد وقوعه في القلب كما يتأكد وقوعه إذا مثل بالنور ، وإذا زهد في الكفر بمجرد الذكر لم يتأكد قبحه في البصير كما يتأكد إذا مثل بالظلمة ، وإذا أخبر بضعف أمر من الأمور وضرب مثله بنسج العنكبوت كان ذلك أبلغ في تقرير صورته من الأخبار بضعفه مجرداً ، ولهذا أكثر الله تعالى في كتابه المبين وفي سائر كتبه أمثاله ، قال تعالى (وتلك الأمثال نضربها للناس) ومن سور الانجيل سورة الأمثال ، وفي الآية مسائل : -

﴿ المسألة الأولى ﴾ المثل في أصل كلامهم بمعنى المثل وهو المنظر ، ويقال مثل ومثل ومثيل كشيء وشبه وشبيه ، ثم قبل للمفول الناصر الممثل مضربه بمورده : مثل ، وشرطه أن يكون نولاً فيه غرابة من بعض الوجوه .

﴿ المسألة الثانية ﴾ أنه تعالى لما بين حفيضة صفات المناقذين عقبها بضرب مثلين زائدة في الكشف والبيان . أحدهما : هذا المثل وفيه إشكالات . أحدها : أن يقال : ما وجه التمثيل بمن أعطى نوراً ثم سلب ذلك النور منه مع أن المناقذين ليس له نور . وثانيها : أن يقال : إن من استوقد ناراً فأضاءت فليلاً فقد انتفع بها وبنورها ثم حرم ، فلما المناقذين فلا انتفاع لهم البتة بالإيمان فلما وجه التمثيل ؟ وثالثها : أن مستوقد النار قد اكتسب لنفسه النور ، والله تعالى ذهب بنوره وتركه في الظلمات ، والمناقذين لم يكنسب خيراً وما حصل له من الخيرة والخيرة فقد أتى به من قبل نفسه ، فلما وجه التشبيه ؟ والجواب : أن العلماء ذكروا في كيفية التشبيه

وجوها . أحدها : قال السدي : إن ناساً دخلوا في الإسلام عند وصوله عليه السلام إلى المدينة ثم إنهم نافقوا ، والشبهه ههنا في نهاية المصبة لأنهم بآيمانهم أولاً انفسوا نوراً ثم ينقضهم ثانياً أبطلوا ذلك النور ووقعوا في حيرة عظيمة فزله لا حيرة أعظم من حيرة الذين لأن التحير في طريقه لأجل الظلمة لا ينسر إلا القليل من الدنيا ، وأما التحير في الدين فإنه يحس نفسه في الآخرة أيد الأيدي . وثانيها : إن لم يصح ما قاله السدي بل كانوا منافقين أبداً من أول أمرهم فههنا تأويل آخر ذكره الحسن رحمه الله ، وهو أنهم لما أظهروا الإسلام فقد ظفروا بحسن دماهم وسلامة أموالهم عن الفضيحة وأولادهم عن السبي وظفروا بغنائم الجهاد وسائر أحكام المسلمين ، وعد ذلك نوراً من أنوار الإيمان ، ولما كان ذلك بالإضافة إلى العذاب الدائم قليلاً ففرت شبههم بمسوق النار الذي انتفع بضوئها قليلاً ثم سب ذلك فدامت حيرته وحسرتة للظلمة التي جاءت في أعقاب النور ، فكان يسر انتفاعهم في الدنيا بشبه النور وعظيم ضررهم في الآخرة بشبه الظلمة . وثالثها : أن نقول ليس وجه التشبيه أن للمنافق نوراً ، بل وجه التشبيه بهذا المسوق أنه لما زال النور عنه تحير ، والتحير فيمن كان في نور ثم زال عنه أشد من تحير سائر الطريق في ظلمة مسخرة ، لكنه تعالى ذكر النور في مسوق النار لكي يصح أن يظهره يومه أنه من باب النور الذي ينتفع به ، وذهب النور هو ما يظهره لأصحابه من الكفر والنفاق ، ومن قال بهذا قال إن الخلل إنما عطف على قوله (وإذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا وإذا خلوا إلى شياطينهم قالوا إنا معكم) فالنار مثل لقولهم دأبنا ، ودأبنا مثل لقولهم للكفر دأبنا معكم ، فإن قيل وكيف صار ما يظهره المنافق من كلمة الإيمان مثلاً بالنور وهو حين تكلم بها أصمر خلافاً ؟ قلنا إنه لو ضم إلى القول اعتقاداً له وصلاً به لأنهم النور نفسه ، ولكنه لما لم يفعل لم يتم نوره ، وإنما سمي مجرد ذلك القول نوراً لأنه قول حق في نفسه ، وخافسها : يجوز أن يكون استيقاد النار عبارة عن إظهار المنافق كلمة الإيمان وإنما ساء نوراً لأنه يترين به ظاهره فيهم ويصير موحواً بسية قبا بينهم ، ثم إن الله تعالى يذهب ذلك النور بهتك سائر المنافق تحريف نبيه وللمؤمن أمره يظهر له اسم النفاق بدل ما يظهر منه من اسم الإيمان فيقي في ظلمات لا يبصر ، إذ النور الذي كان له قبل قد كشف الله أمره فزال وساءسها : أنهم لما وصفوا بأنهم اشتروا الضلالة بالهدى غلب ذلك بهذا التمثيل ليمثل هداهم الذي باعوه بالنار المضيئة ما حول المستوقد ، والضلالة التي شتروها وضع بها على قلوبهم بذهاب الله بنورهم وتركه إياهم في الظلمات . وسابعها : يجوز أن يكون المستوقد ههنا مسوقد نار لا يرضاها الله تعالى ، والغرض تشبيه الفتنة التي حاول المنافقون إثارتها بهذه النار ، فإن الفتنة التي كانوا يثيرونها كانت قلبية البقاء ، ألا ترى إلى قوله تعالى (كلما أوقدوا نارا لكمحرب أطفأها الله)

وثالثها : قال محمد بن جبير : نزلت في اليهود وانتظارهم لخروج الرسول الله ﷺ واستفتاحهم به على مشركي العرب ، فلما خرج كفروا به فكان انتظارهم لحمد ﷺ كإفقاد النار ، وكفرهم به بعد ظهوره كزوال ذلك النور .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ فأما تشبيه الإيمان بالنور والكفر بالظلمة فهو في كتاب الله تعالى كثير ، والوجه فيه أن النور قد بلغ النهاية في كونه هادياً إلى المحجة وإلى طريق المنفعة وإزالة الخيرة وهذا حال الإيمان في باب الدين ، تشبه ما هو لنهاية في إزالة الخيرة ووجدان المنفعة في باب الدين بما هو الغاية في باب الدنيا ، وكذلك القول في تشبيه الكفر بالظلمة ، لأن الضمان عن الطريق المحتاج إلى سلوكه لا يرد عليه من أسباب الحرمان والتعير أعظم من الظلمة ، ولا شيء كذلك في باب الدين أعظم من الكفر ، فشب تعالى أحدهما بالآخر ، فهذا هو الكلام فيما هو المقصود الكلي من هذه الآية ، بثبت ههنا أسئلة وأجوبة تتعلق بالتعلق بالتفاصيل : السؤال الأول : قوله تعالى (مثلهم كمثل الذي استوقد ناراً) يقتضي تشبيه مثلهم بمثل المستوقد ، فما مثل المنافقين ومثل المستوقد حتى شبه أحدهما بالآخر ؟ والجواب : استعير المثل للقصة أو للصفة إذا كان لها شأن وقها غريبة ، كأنه قيل قصتهم العجيبة كقصة الذي استوقد ناراً ، وكذا قوله (مثل الجنة التي وعد المتقون) أي فيما قصصنا عليك من العجائب قصة الجنة العجيبة (وفي المثل الأعلى) أي الوصف الذي له شأن من العظمة والجلالة (ومثلهم في الثوراة) أي وصفهم وشأنهم التعجب منه ولما في المثل من معنى الغرابة قالوا : فلان مثله في الخبر والشر ، فاشتقوا منه صفة للمعجب الشأن . السؤال الثاني : كيف مثلت الجماعة بالواحد ؟ والجواب من وجوه أحدها : أنه يجوز في اللغة وضع الذي موضع الذين كقولهم (وعصمت كالذي خاطبوا) وإنما جاز ذلك لأن الذي له كونه وحصة إلى وصف كل معرفة بحمة وكثرة ونوعه في كلامهم ، ولكونه مستظلاً بصلته فهو حقيق بالتخفيف ، ولذلك أهله بالحذف فحذفوا ياءه ثم كسرت ثم اقتصروا فيه على اللام وحدها في أسماء الفاعلين والمفعولين . وثالثها : أن يكون المراد جنس المستوقدين أو أريد الجمع أو الفرج الذي استوقد ناراً . ورابعها : وهو الأقوى : أن المنافقين وذواتهم لم يشبهوا بذات المستوقد حتى يلزم منه تشبيه الجماعة بالواحد وإنما شبهت قصتهم بقصة المستوقد . ومثله قوله تعالى (مثل الذين حملوا الثوراة ثم لم يحملوها كمثل الحمار) ونزله (ينظرون إليك نظر المغيث عليه من الموت) ورابعها : المعنى ومثل كل واحد منهم كقولهم (يخرجكم طفلاً) أي يخرج كل واحد منكم . السؤال الثالث : ما الرقود ؟ وما النار ؟ وما الاضواء ؟ وما النور ؟ ما الظلمة ؟ الجواب : أما وقود النار فهو سطوعها وارتفاع لمبها ، وأما النار فهو جوهر لطيف مضيء حار محرق ، واشتقاقها من نار يتور ، إذا نقر ، لأن فيها حركة واضطراباً ، والنور مشتق منها وهو

ضوؤها ، والنار الملامة ، والنار هي الشيء الذي يؤذن عليه . ويقال أيضاً للشيء الذي يوضح المراج عليه ، ومنه النور لأنها تظهر البدن والأضواء فرط الانارة ، ومصادق ذلك قوله تعالى (هو الذي جعل الشمس ضياءً والقمر نوراً) والأضواء نوراً ، والأضواء نوراً ، والأضواء نوراً ، والأضواء نوراً . يقول : أضواء القمر الظلمة ، وأضواء القمر بمعنى استضاء قال الشاعر : -

أضواء لهم أحاسيم ووجوههم

دجى الليل حتى نظم المبحر ذاقه

وأما ما حول الشيء فهو الذي يتصل به ، فنقول دار حوله وحوايه ، والحول المنة لأنها لحول ، وحال عن العهد أي تغير ، وحال لونه أي تغير لونه ، والحالة انقلاب الحق من شخص إلى شخص ، والمحاولة طلب الفعل بعد أن لم يكن طالباً له ، والحول انقلاب المعلن ، والحول الانقلاب ، قال الله تعالى (لا يغيثونها حولا) والظلمة عدم النور . هي الضلمة . شأنه أن يستير ، والظلمة في أصل اللغة عبارة عن التقصان قال الله تعالى (أتت أكنها ولم تظلم منه شيئاً) أي لم تقص في المثل : من أشبه أباه فما ظلم ، أي فما نقص حق الشبه ، والظلم التلج لأنه يقصر سريعاً وتظلم ماء السن وطراوته ويأخذه تشبهاً له بالتلج . السؤال الرابع : أضواء متعددة أم لا ؟ الجواب : كلاهما جدير ، يقال : أضواء التلج نفسها وأضواء غيرها وكذلك أظلم الشيء نفسه وأظلم غيره أي صيره مظلماً ، وهما الأقرب أنها متعددة ، ويحتمل أن تكون غير متعددة مستندة إلى ما حوله والتأثير للحمل على المعنى لأن ما حول المستوقد أماكن وأشياء ، ويعضده قراءة ابن أبي عمير : أضواء السؤال الخامس : هلا قبل ذهب الله بضوئهم لقوله (فلما أضواء) الجواب : ذكر النور أبلغ لأن الضوء فيه دلالة على الزيادة ، فلو قبل ذهب الله بضوئهم لأوهم ذهاب الكمال وبقاء ما يسمى نوراً والغرض إزالة انوار عنهم بالكلفة . ألا ترى كيف ذكر عفيه (وتركهم في ظلمات لا يبصرون) والظلمة عبارة عن عدم النور ، وكيف جمعها ، وكيف نكرها وكيف أتبعها ما يدل على أنها ظلمة خالصة وهو قوله (لا يبصرون) السؤال السادس : لم قال (ذهب الله بنورهم) ولم يقل (ذهب الله بنورهم) الجواب : الفرق بين أذهب وأذهب به أن معنى أذهب أزاله وجعله ذاهباً ، ويقال ذهب به إذا استصحبه ، ومعنى به معه ، وذهب السلطان بماله أخذه قال تعالى (فلما ذهبوا به) (إذا ذهب كل إلى مما خلق) والمعنى أخذ الله نورهم وأمسكه (وما يمسك فلا مرسل له) هو أبلغ من الأذهاب ولما أذهاب الله نورهم (أذهب الله نورهم) . السؤال السابع : ما معنى (وتركهم) ؟ والجواب : ترك إذا علق بواحد فهو بمعنى طرح وإذا علق بشيئين كان بمعنى صير ، فبحري مجرى 'فعال' القلوب ومنه قوله (وتركهم في ظلمات) أصله هم في ظلمات ثم دخل ترك ففصحت الجزمين . السؤال الثامن : لم حذف أحد المفعولين من لا يبصرون ؟

٨٨ قوله تعالى : صم بكم عني فهم لا يرجعون أو كصيب من السماء . مرة أخرى

صم بكم عني فهم لا يرجعون ﴿١٥﴾ أو كصيب من السماء فيه ظلمات ورعد وبرق يعملون أصابعهم في آذانهم من الصواعق حذر الموت والله محيط بالكافرين ﴿١٦﴾ يكاد أنبرق يحطف أنصهرهم كذا أنصاء فهم مشوا فيه وإذا أنظلم عليهم قاموا ولو شاء الله لذهب بسمعهم وأبصارهم إن الله على كل شيء قدير ﴿١٧﴾

الجواب : أنه من قبيل التروك الذي لا يثبت إذ إن خطابه بالبال ، لا من قبل القدير المنوي ، لأن فعله غير متأكد .

قوله تعالى ﴿ صم بكم عني فهم لا يرجعون ﴾ .

اعلم أنه لما كان المعلوم من حاشم أنهم كانوا يسمعون ويتفكرون ويصرون امتنع حمل ذلك على الحقيقة فلم يبق إلا تشبيه حالهم لتدبر عكسهم بالتمناد وانعراضهم عما يطرأ سمعهم من القرآن وما يظهره الرسول من الأدلة والآيات بمن هو أصم في الحقيقة فلا يسمع ، وإذا لم يسمع لم يتمكن من الجواب ، فلذلك جعله بمنزلة الأبكم . وإذا لم يتفهم بالأدلة ولم يبصر طريق الرشاد فهو بمنزلة الأعمى ، أما قوله (فهم لا يرجعون) فيه وجوه . أحدها : أنهم لا يرجعون عما تقدم ذكره وهو التمسك بالتمناد الذي لأجل عكسهم به وصفهم الله تعالى بهذه الصفات فصار ذلك دلالة على أنهم يستمعون على غافقهم أبداً . وثانيها : أنهم لا يعودون إلى الهدى بعد أن باعوه ، وعن الصلاة بعد أن أشروها . وثالثها : أراد أنهم بمنزلة الشحيرين الذين بقوا خامدين في مكانهم لا يرجعون ، ولا يتدرون أين يتقدمون أم يتأخرون وكيف يرجعون إلى حيث ابتدأوا منه .

قوله تعالى ﴿ أو كصيب من السماء فيه ظلمات ورعد وبرق يعملون أصابعهم في آذانهم من الصواعق حذر الموت ﴾ .

والله محيط بالكافرين . يكاد البرق يحطف أنصهرهم كلها أنصاء لهم مشوا فيه وإذا أنظلم عليهم قاموا ولو شاء الله لذهب بسمعهم وأبصارهم إن الله على كل شيء قدير ﴿١٧﴾ .

اعلم أن هذا هو النثل الثاني للمتأففين وكيفية المشابهة من وجوه . أحدها : أنه إذا

حصل السحاب الذي فيه الظلمات والرعد والبرق واجتمع مع ظلمة السحاب ظلمة الليل وظلمة المطر عند ورود الصواعق عليهم يجعلون أصابعهم في آذانهم من الصواعق حذر الموت وأن البرق يكاد يخطف أبصارهم ، فإذا أضاء لهم مشوا فيه ، وإذا ذهب مقوا في ظلمة عظيمة فوقفوا متحيرين لأن من أصابه البرق في هذه الظلمات الثلاث ثم ذهب عنه نشد حيرته .

وتعظم الظلمة في عينه ، وتكون له مزية على من لم يزل في الظلمة ، فثبته المنافقين في حيرتهم وجهلهم بالدين هؤلاء الذين وصفهم ، إذ كانوا لا يرون طريقاً ولا يبتدون ، وثانيها ، أن المطر وإن كان ناقصاً إلا أنه لما وجد في هذه الصورة مع هذه الأحوال الضارة صار المنفع به زائلاً ، فكذا إظهار الإيمان نافع للمنافق لو وافقه الباطن : فإذا فقد منه الاختلاص وحصل منه النفاق صار ضرراً في الدين ، وثالثها : أن من نزل به هذه الأمور مع الصواعق ضل المخلص منها أن يجعل أصابعه في أذنيه وذلك لا ينجيه مما يريده تعالى به من هلاك وموت ، فلما تقرر ذلك في انعدادات شبه تعالى حال المنافقين في ظنهم أن إظهارهم للمؤمنين ما يظهره ينفعهم ، مع أن الأمر في الحقيقة ليس كذلك بما ذكر ورابعها : أن عادة المنافقين كانت هي أن تأخر عن الجهاد فرأوا من الموت والقتل ، فشبّه الله حالهم في ذلك بحال من نزلت هذه الأمور به وأراد دفعها يجعل أصابعه في أذنيه ، وخامسها : أن هؤلاء الذين يجعلون أصابعهم في آذانهم وإن تخصصوا عن الموت في تلك الساعة فإن الموت والهلاك من ورائهم لا يخلص لهم منه فكذلك حال المنافقين في أن الذين يخوضون فيه لا يخلصون من عذاب النار . وسادسها : أن من هذا حاله فقد بلغ النهاية في الخيرة واجتاع أنواع الظلمات وحصول أنواع المخافة ، وحصل في المنافقين نهاية الخيرة في باب الدين ونهاية الخوف في الدنيا لأن المناق يتصور في كل وقت أنه لو حصل الرغوف على باطنه لقتل ، فلا يكاد الرجل والخوف يزول عن قلبه مع الشاق . وسابعها : المراد من الصيب هو الإيمان والقرآن ، والظلمات والرعد والبرق هو الأشياء المشقة على المنافقين ، وهي التكالييف الشاقة من الصلاة والصوم وترك الرياسات والجهاد مع الأبياء والأمهات ، وترك الآديان القديمة ، ولا نفياد لحمد ﷺ مع شدة استكفانهم عن الانقياد له فكأن الإنسان يبلغ في الاحتراز عن المطر الصيب الذي هو أشد الأشياء نفعاً بسبب هذه الأمور المفارقة . فكذا المنافقون يحترزون عن الإيمان والقرآن بسبب هذه الأمور المفارقة ، والمراد من قوله (كلما أضاء لهم مشوا فيه) أنه متى حصل لهم شيء من المنافع ، وهي عصمة أموالهم وديانتهم وحصول الغنائم لهم فانهم يرغبون في الدين (وإذا أظلم عليهم قاموا) أي متى لم يجدوا شيئاً من تلك المنافع تحببهم يكرهون الإيمان ولا يرغبون فيه ، فهذه الوجوه ظاهرة في التشبيه . وبقي على الآية الأسئلة والأجوبة . السؤال الأول : أي التمثيلين أبلغ ؟ والجواب : التمثيل الثاني . لأنه أدل على فساد الخيرة وشدة الأغاليط ، ولذلك تراهم يتسرعون في نحو هذا من الأمور إلى

الأغلظ . السؤال الثاني : لم عطف أحد التمثيلين على الآخر بحرف التشك ؟ الجواب من وجوه . أحدها : لأن « أو » في أصلها تساوي شيئين فصاعداً في التشك ، ثم اتسع فيها فاستعبرت التساوي في غير التشك . فتوالت : جالس الحسن أو ابن سيرين تريد أنها سيان في استصواب أن يجالس أيها شئت ، ومنه قوله تعالى (ولا تطع منهم قليلاً أو كثوراً) أي أن الأثم والكفور متساويان في وجوب عصيانها ، فكذلك قوله (أو كصيب) معناه أن لا كيفية الناقلين شبيهة بكيفية هاتين الفصتين ، فبأيتهما مثلتها فأتت مصيب ، وإن مثلتها بهما جميعاً وكذلك . وثانيها : إنما ذكر تعالى ذلك لأن المناقذين غسان بعضهم يشبهون أصحاب النار ، وبعضهم يشبهون أصحاب المطر ، ونظيره قوله تعالى (وقالوا كونوا هوداً أو نصارى) وقوله (وكنم من قربة أهلكتنا ههنا بآياتنا) وهم قائلو الآية ثالثها : أو بمعنى بل قال تعالى (وأرسلناه إلى مائة ألف أو يزيدون) ورابعها : أو بمعنى الواو كأنه قال وكصيب من السماء نظيره قوله تعالى (أن تأكلوا من بيوتكم أو بيوت آبائكم أو بيوت أمهاتكم) وقال أنشاعر :

وقد زعمت ليلي بأنسي فلجبر لنفسي تقاهاً أو عليها فجورها
وهذه للوجه مطردة في قوله (ثم قست قلوبكم من بعد ذلك فهي كالحجارة أو أشد قسوة) السؤال الثاني : التشبيه بالصبب والظلمات والرعد والبرق والصواعق ما هو ؟ الجواب : تعليلها البيان ههنا قولان . أحدهما : أن هذا تشبيه مفرق ومعناه أن يكون المثل مركباً من أمور والممثل يكون أيضاً مركباً من أمور ويكون كل واحد من المثل شيئاً بكل واحد من الممثل ، فههنا شبه درس الإسلام بالصبب ، لأن الغروب تحيا به حياة الأرض بالمطر ، وما يتعق به من شبهات الكفار بالظلمات ، وما فيه من الوعد والوعيد بالبرق والرعد ، وما يصبب الكفرة من الغنى ومن جهة أهل الإسلام بالصواعق ، والمعنى أو كمثل ذرى صيب ، والمراد كمثل قوم أخذتهم السماء على هذه النصفة : والظنون الثاني : أنه تشبيه مركب ، وهو الذي شبه فيه إحدى الجملتين بالأخرى في أمر من الأمور وإن لم تكن أحد إحدى الجملتين شبيهة بأحد الأخرى وههنا المقصود تشبيه حيرة المناقذين في الدنيا والذين بحيرة من انطلقت نلوه بعد رقادها ، وبحيرة من أخذته السماء في الليلة المظلمة مع رعد وبرق ، فإن قيل الذي كنت تقدره في التشبيه المفرق من حذف المضاف وهو قولك : أو كمثل ذرى صيب هل بقدر مثله في المركب ، قلنا نولوا طلب الرجوع في قوله (يمحطون أصابعهم في آذانهم) ما يرجع إليه لما كان بنا حاجة إلى تنبيهه : السؤال الرابع ما أنصب ؟ الجواب : أنه المطر الذي يصب ، أي ينزل من صاب يصبوب إذا نزل ومنه صوب رأسه إذا خفضه وقيل إنه من صاب يصبوب إذا قصد ، ولا يقال صيب إلا للمطر الجود كان عليه الصلاة والسلام يقول : اللهم اجعله صيباً هنيئاً ، أي مطراً جرداً وأيضاً يقال للحاب صيب قال أنشاعر :

* وأسمعهم دان صادق الموعود صيب *

وتنكير صيب لأنه يريد نوع من المطر شديد هائل ، كما تنكرت النار في التمثيل الأول ،
وفرى أو كصيب وصيب أبلغ : والسماء هذه المظلة . السؤال الخامس : قوله من السماء .
ما الفائدة فيه والصيب لا يكون إلا من السماء ؟ والجواب من وجهين . الأول : لو قال أو
كصيب فيه ظلمات . احتمال أن يكون ذلك الصيب نازلاً من بعض جوانب السماء دون
بعض ، أما لما قال من السماء دل على أنه عام مطبق أخذ بأفاق السماء فكيف حصل في لفظ
الصيب مبالغات من جهة التركيب والتكبير ، إنه ذلك بأن جعله مطلقاً ، الثاني : من الناس
من قال : لمطر إنما يحصل من ارتفاع أبخرة رطبة من الأرض إلى القواء فتتعدّد هناك من شدة
برد الهواء ثم تنزل مرة أخرى ، فذلك هو المطر ثم إن الله سبحانه وتعالى أطلّ ذلك المذهب
ههنا بأن بين أن ذلك الصيب نزل من السماء ، وكذا قوله (وأتركها من السماء ماء ظهوراً)
وقوله (وينزل من السماء من جمال فيها من برد) السؤال السادس ما الرعد والبرق ؟ الجواب
الرعد الصوت الذي يسمع من السحاب كذا أحرام السحاب تضطرب وتتصفر وترتعد إذا
أخذتها الريح فصول عند ذلك من الارتداد والبرق الذي يلعب من السحاب من برق الشيء
بريقاً إذا لمع . السؤال السابع : الصيب هو المطر والسحاب فأيها أريد في ظلماته ؟
الجواب : ما ظلمات السحاب فإذا كان سمحاً مطبقاً فظلمته سمحه وتطبيقه مضمومة إليها
ظلمة الليل ، وأما ظلمة المطر فظلمته تكافئه والسحابة بتابع المطر وظلمته أظلال الغمامة
مع ظلمة الليل . السؤال الثامن : كيف يكون المطر مكافئاً للرعد والبرق ونسباً مكانهما
السحاب . الجواب : لما كان التعلّق بين السحاب والمطر شديداً جاز إجراء أحدهما مجرى
الأخر في الأحكام . السؤال التاسع : هلا قبل رعد وبرق كما قبل ظلمات ؟ الجواب :
الفرق أنه حصلت أنواع مختلفة من الظلمات على الاحتجاج حاجت إلى صيغة الجمع ، أما
الرعد فإنه نوع واحد ، وكذا البرق ولا يمكن اجتماع أنواع الرعد والبرق في السحاب الواحد
فلا جرم ثم يذكر فيه لفظ الجمع . السؤال العاشر : لم جاءت هذه الأشباه متكررات .
الجواب : لأن المراد أنواع منها ، كأنه قبل فيه ظلمات داحية ورعد قاصف وبرق عاطف .
السؤال الحادي عشر : إلى ماذا يرجع الصمير في يجعلون . الجواب : إلى أصحاب الصيب وهو
وإن كان محذوفاً في اللفظ لكنه باق في المعنى ولا عمل لقوله يجعلون لكونه مستأنفاً لأنه لا ذكر
الرعد والبرق على ما يؤذن بالشدة وأهول فكان غائلاً قال فكيف حالهم مع مثل ذلك الرعد فليل
يجعلون أصابعهم في آذانهم ثم قال فكيف حالهم مع مثل ذلك البرق فقال (يكاد البرق ينطف
أبصارهم) السؤال الثاني عشر : رموس الأصابع هي التي نحمل في الأذان فهلا قبل أناملهم ؟
الجواب : المذكور وإن كان هو الأصبع لكن المراد بعضه كما في قوله (فانظروا أيديها) المراد

بعضهما . السؤال الثالث عشر : ما الصاعقة ؟ الجواب : إنها قصف رعد ينقض منها شعلة من نار وهي نار لطيفة قوية لا تضر شيء إلا أنت عليه إلا أنها مع قوتها سريعة التحمود . السؤال الرابع عشر : ما إحاطة الله بالكافرين . الجواب : إنه يحاط والمعنى أنهم لا يفوتونه كما لا يفوت المحاط به المحيط به حقيقة ثم فيه ثلاثة أقوال . أحدها أنه عالم بهم قال تعالى وأن الله قد أحاط بكل شيء علماً (وثانيها : قدرته مستولية عليهم) (والله من وراءهم محيط) وثالثها : يهلكهم من قوله تعالى (إلا أن يحاط بكم) السؤال الخامس عشر : ما الخطف . الجواب : أنه الأخذ بسرعة ، وقرا مجاهد يخطف بكسر الطاء والفتح أنضح وعن ابن مسعود يخطف وعن الحسن يخطف يفتح الياء والخاء وأصله يخطف ، وعنه يخطف بكسرهما على اتباع الياء الخاء ، وعن زيد بن علي : يخطف من خطف وعن أبي يخطف من قوله (ويخطف الناس من حولهم) أما قوله تعالى (كلما أضاء لهم مشوا فيه) فهو استئناف ثالث كأنه جواب لمن يقول كيف يصنعون في حالة ، ظهور البرق وخفائه والمقصود تمثيل شدة الأمر على المنافقين بشدة على أصحاب الصبب وما هم فيه من غاية التحير والجهل بما يأتون وما يفرون إذا صالحو من الرق خففة مع خوف أن يخطف أبصارهم انتهى وأتلك الخففة فرصة فخطوا خطوات سيرة ، فإذا خفي وفتر لمعانه بقوا واقفين متقدين عن الحركة ، ولو شاء الله لزد في قصف الرعد فأصمهم ، وفي ضوء البرق فأصمهم . وأضاء إما متعد بمعنى كلما نور لهم مسلطاً أخذوه ، فالمفعول محذوف ، وإما غير متعد بمعنى كلما لمع لهم مشوا في مطرح نوره ، ويعضده قراءة ابن أبي عبيدة « كلما ضاء » فإن قبل كيف قال مع الأضواء كلما ، ومع الاظلام إذا : فلما لأهم حراس على إمكان المشي ، فكلموا صادفوا منه فرصة انتهزوها وليس كذلك التوقف ، والأقرب في الظلم أن يكون غير متعد وهو الظاهر ، ومعنى قاموا وقضوا وشبوا في مكانهم ، ومنه قامت السوق ، وقام الماء جمد ، ومفعول شاء محذوف لأن الجواب يدل عليه والمعنى ولو شاء الله أن يذهب بسمهم وأبصارهم لذهب بها وهما مسألة ، وهي أن المشهور أن « لو » تفيد انتفاء الشيء . لانتفاء غيره ، ومنهم من أنكر ذلك وزعم أنها لا تفيد إلا الربط واحتج عليه بالأية والتحيز ، أما الآية فقوله تعالى (ولو علم الله فيهم خيراً لأسمعهم ولو أسمعهم لتولوا وهم معرضون) فلو أفادت كلمة لو انتفاء الشيء لا انتفاء غيره لزم التناقض لأن قوله (ولو علم الله فيهم خيراً لأسمعهم) يقتضي أنه ما علم فيهم خيراً وما أسمعهم وقوله (ولو أسمعهم لتولوا) وهم معرضون) يفيد أنه تعالى ما أسمعهم وأنهم ما تولوا ولكن عدم التولي خبر فلزم أن يكون قد علم فيهم خيراً ، وما علم فيهم خيراً وأما الخبر فقوله عليه السلام « نعم الرجل صهيب لو لم يخف الله لم يعصه » فعلى مقتضى قولهم يلزم أنه خاف وعصاه وذلك متناقض ، فقد علمنا أن كلمة « لو » لا تفيد إلا الربط والله أعلم .

وأما قوله ﴿ إن أنه على كل شيء قدير ﴾ فله مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ منهم من استدل به على أن المعلوم شيء ، قال لأنه تعالى ثبت القدرة على الشيء ، والوجود لا قدرة عليه لاستحالة إيجاد الموجد ، فالذي عليه القدرة معلوم وهو شيء فالمعلوم شيء . والجواب : لو صح هذا الكلام لزم أن ما لا يقدر الله عليه لا يكون شيئاً ، فالوجود لم يقدر الله عليه وجب أن لا يكون شيئاً .

﴿ المسألة الثانية ﴾ احتج بهم بهذه الآية على أنه تعالى ليس شيء ، قال لأنها تدل على أن كل شيء مقدور لله والله تعالى ليس بمقدور له ، فوجب أن لا يكون شيئاً ، واحتج أيضاً على ذلك بقوله تعالى (ليس كمثله شيء) قال لو كان هو تعالى شيئاً لكان تعالى مثل نفسه فكان يكذب قوله (ليس كمثله شيء) فوجب أن لا يكون شيئاً حتى لا تنافى هذه الآية ، وعدمه أن هذا الخلاص في الاسم ، لأنه لا واسطة بين الوجود والمعلوم ، واحتج أصحابنا بوجهين . الأول : قوله تعالى (قل أي شيء أكبر شهادة من الله) ولثاني قوله تعالى (كل شيء هالك إلا وجهه) والمستثنى دخل في المستثنى منه فيجب أن يكون شيئاً .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ احتج أصحابنا بهذه الآية على أن مقدور العبد مقدور لله تعالى خلافاً لما في علي وأبي هاشم ، وجه الاستدلال أن مقدور العبد شيء ، وكل شيء مقدور لله تعالى بهذه الآية فيعزم أن يكون مقدور العبد مقدوراً لله تعالى .

﴿ المسألة الرابعة ﴾ احتج أصحابنا بهذه الآية على أن المحدث حال حدوثه مقدور لله خلافاً للمعتزلة ، فإنهم يقولون : الاستطاعة قبل الفعل محال ، فأي شيء مما يكون مقدوراً قبل حدوثه ، وبما استدلال الأصحاب أن المحدث حال وجوده شيء ، وكل شيء مقدور ، وهذا الدليل ينتهي كقول الباقي مقدوراً ترك العمل به فبقي مفعولاً به في محل النزاع ، لأنه حال البقاء مقدور ، من معنى أنه تعالى قادر على إعدامه ، أما حال الحدوث ، فيستحيز أن يقدر الله على إعدامه لاستحالة أن يصير معدوماً في أول زمان وجوده ، فمن بين إلا أن يكون قادراً على إجماده .

﴿ المسألة الخامسة ﴾ تخصيص الغم حائز في الجملة ، وأيضاً تخصيص العام حائز بدليل انقضى ، لأن قوله (والله على كل شيء قدير) يقتضي أن يكون قادر أعلى نفسه ثم حصص بدليل البعض ، فإن قيل إذا كان اللفظ موضوعاً للكل ثم تبين أنه غير صادق في الكل كان هذا كذباً ، وذلك يوجب القطع في القرآن . قلنا : لفظ الكل كم أنه يستعمل في الجميع ، فله يستعمل مجازاً في الأكثر ، وإذا كان ذلك مجازاً مشهوراً في اللغة لم يكره استعمال اللفظ فيه كقوله تعالى والله أعلم .

يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿١﴾ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بَنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنْ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ فَلَا تَجْعَلُوا لَهُ إِندَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٢﴾

القول في إقامة الدلالة على التوحيد والنبوة والمعاد

أما التوحيد فقوله تعالى ﴿ يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون ﴾ الذي جعل لكم الأرض فراشا والسماء بناء وأنزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقا لكم فلا تجعلوا لله أندادا وأنتم تعلمون .

اعلم أن في هذه الآيات مسائل : -

﴿ المسألة الأولى ﴾ : أنه الله تعالى لما قدم أحكام القرى الثلاثة ، أعني المؤمنين والمكفرون والمنافقين ، أقبل عليهم باخطاب ، وهو من باب الالتفات المذكور في قوله تعالى (يا أيها نبي) وفيه فوائد أحدها : أن فيه مزيد من تعريبك من السامع كما أنك إذا قلت لصاحبك حاكيا عن ثالث : إن فلانا من قصته كيت وكيت ، ثم تخاطب ذلك الثالث فقلت : يا فلان من حقا أن تسلك الطريقة الخمية في مجازي أمورك ، فهذا الانتقال من العية إلى المقصور . يوجب مزيد تعريبك لذلك الثالث . وثانيها : كانه سبحانه وتعالى يقول : جعلت الرسول واسطة بيني وبينك أولا ، ثم الآن أزيد في إكرامك وتعريبك ، فأخاطبك من غير واسطة ، ليحصل لك مع التنبية على الأدلة ، شرف المخاطبة والمكالمة . وثالثها : أنه مشعر بأن العبد إذا كان مشتغلا بالعبودية فإنه يكون أبدا في الشرفي ، بدليل أنه في هذه الآية ، التخل من التخبية إلى المقصور . ورابعها : أن الآيات المتقدمة كانت في حكاية أحوالهم ، وأما هذه الآيات فهي أمر وتكليف ، ففيه كلفة ومشقة فلا بد من راحة تقابل هذه الكلفة ، وتلك الراحة هي أن يرفع ملك الملوك الواسطة من بينه وبين مخاطبهم بذاته ، كما أن العبد إذا ألزم تكليفا شاقا فهو شافعه الموتى وقال أزيد منك أن تعمل كذا فإنه يصير ذلك الشاق لذيا لأجل ذلك الخطاب :

﴿ المسألة الثانية ﴾ : حكى عن عطفة واخسن أنه قال : كل شيء في القرآن (يا أيها الناس) فإنه مكى ، وما كان (يا أيها الذين آمنوا) فيالندية ، قال القاضي : هذا الذي ذكروه

إن كان الرجوع فيه إلى النقل فمسلّم ، وإن كان السبب فيه حصول المؤمنين بالمدينة على الكثرة دون مكة فهذا ضعيف ، لأنه يجوز أن يخاطب المؤمنين مرة بصفتهم ، ومرة باسم جنسهم ، وقد يؤمر من ليس بمؤمن بالعبادة ، كما يؤمر المؤمن بالاستمرار على العبادة والازدياد منها ، لاخطاب في الجميع ممكن .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ : أعلم أن الألفاظ في الأغلب عبرات دالة على أمور هي : إما الألفاظ أو غيرها ، أما الألفاظ فهي : كالاسم والفعل والحرف ، فإن هذه الألفاظ الثلاثة يدل كل واحد منها على شيء ، هو في نفسه لفظ مخصوص ، وغير الألفاظ : فكالحجر والسماء والأرض ، ولفظ النداء لم يجعل دليلاً على شيء آخر ، بل هو لفظ يجري عمل بعمله عامل لأجل التنبيه . فأمّا الذين فسروا قولنا « يا زيد » بأنلوي زيد أخاطب زيدا فهو خطأ من وجوه . أحدها : أن قولنا . أناذي زيدا ، خير يحتمل التصديق والتكذيب ، وقولنا يا زيد ، لا يحتملها . وثانيها : أن قولنا يا زيد ، يقتضي صيرورة زيد متلخي في الحال ، وقولنا أناذي زيدا ، لا يقتضي ذلك ، وثالثها : أن قولنا يا زيد يقتضي صيرورة زيد مخاطباً بهذا الخطاب وقولنا أناذي زيدا لا يقتضي ذلك لأنه لا يمنع أن يجسر إنساناً آخر بأنني أناذي زيدا . ورابعها : أن قولنا أناذي زيدا ، إخبار عن النداء ، والإخبار عن النداء غير النداء ، والنداء هو قولنا يا زيد ، فاذن قولنا أناذي زيدا ، غير قولنا يا زيد ، ثبت بهذه الوجوه فساد هذا القول . ثم هنا نكتة تذكّرها وهي : أن أقوى المراتب الاسم ، وأضعفها الحرف ، فظن قوم أنه لا يأنلف الاسم بالحرف ، وكذا أعظم الموجودات هو الحق سبحانه وتعالى ، وأضعفها البشر (وعلم الإنسان ضعيفاً) يقال الملائكة : أي مناسبة بينهما (الجمل فيها من يفسد فيها) فظيل قد يأنلف الاسم مع الحرف في حال النداء ، فكذا البشر يصلح خدمة الرب حال النداء والتضرع (ربنا ظلمنا أنفسنا ، وقال ربكم ادعوني استجب لكم) .

﴿ المسألة الرابعة ﴾ : وياه ، حرف وضع في أصله لنداء البعيد وإن كان لنداء القريب لكن لسبب أمر مهم جداً ، وأما نداء القريب فله : أي والمهمزة . ثم استعمل في نداء من سها وغفل وإن قرب تنزيلاً له منزلة البعيد . فإن قيل فلم يقول الداعي باريه (وهو أقرب إليه من جبل التوريد) قلنا هو استبعاد لنفسه من مظان الزلزم وما يقربه إلى منازل القربين هضماً لنفسه وإقراراً عليها بالتنقيص حتى يتحقق الإجابة بمتضى قوله « أنا عند منكسرة فلوبهم من أجلي » أو لأجل أن إجابة الدعاء من أهم المهمات للداعي .

﴿ المسألة الخامسة ﴾ : أي : وصلة إلى نداء ما فيه الألف والسلام كما أن « ذو » و « الذي » وصلتان إلى الوصف بأسماء الأجناس ووصف المعارف بالجمل ، وهواسم مبهم

بقتصر إلى ما يزيل إيهامه ، فلا بد وأن يردفه اسم جنس ، أو ما يجري مجراه بنصف به حتى يحصل المقصود بالنداء فاللذي يعمل فيه حرف النداء هو أي والاسم التابع له صفة كقولك يا زيد الظريف إلا أن الأ يستقل بنفسه استقلال زيد فلم يملك عن الصفة وموصفها وأما كلمة التثنية المنصحة بين الصفة وموصفها ففيها تأكيدان . الأول : معاضدة حرف النداء بتأكيد معناه . والثانية : وقوعها عوضاً عما يشغله أي من الإضافة وإنما كثر في كتاب الله تعالى النداء على هذه الطريقة لاستقلاله بهذه التأكيدات والمبالغات فإن كل ما نادى الله به عباده من الأوامر والنواهي ، والوعود والوعيد ، والقصص أخبار المتقدمين بأمور عظام ، وأشياء يجب على المستمعين أن يتفكروا لها مع أنهم غافلون عنها ، فلهذا وجب أن ينلوا بالأبلغ الألفاظ .

﴿ المسألة السادسة ﴾ اعلم أن قوله (يا أيها الناس اعبدوا ربكم) يقتضي أن الله تعالى أمر كل الناس بالعبادة فلوحجج البعض عن هذا الخطاب لكان ذلك تخصيصاً للعموم . وهما أبعدان . البحث الأول : أن لفظ الجمع المعروف بلام التعريف يفيد العموم ، والاختلاف فيه مع الأشعري والفاطمي 'س. بكر وأبي هاشم ، لنا أنه يصح تأكيد بما يفيد العموم كقوله (فسجد الملائكة كلهم أجمعون) ولو لم يكن اللفظ في أصله للعموم لما كان قوله (كلهم) تأكيداً بل بياناً ولأنه يصح استثناء كل واحد من الناس عنه والاستثناء يخرج ما نولاه لدخل فوجب أن يفيد العموم وتقام تقريره في أصول الفقه . البحث الثاني : لما ثبت أن قوله تعالى (يا أيها الناس) يتناول جميع الناس الذين كانوا موجودين في ذلك العصر فهل يتناول الذين سيوجدون بعد ذلك أم لا ؟ والأقرب أنه لا يتناولهم ؛ لأن قوله (يا أيها الناس) خطاب مشافهه وخطاب المشافهة مع المعلوم لا يجوز ، وأيضاً فالذين سيوجدون بعد ذلك ما كانوا موجودين في ذلك الحلة ، وما لا يكون موجوداً لا يكون إنساناً وما لا يكون إنساناً لا يدخل تحت قوله (يا أيها الناس) فإن قيل : فوجب أن لا يتناول شيء من هذه الخطابات الذين وجدوا بعد ذلك الزمان وأنه باطل قطعاً . ثلث لم يوجد دليل مفصل لكان الأمر كذلك إلا أن عرفنا بالثواتر من دين محمد ﷺ أن تلك الخطابات تلك في حق من سيوجد بعد ذلك إلى قيام الساعة فلهذه الدلالة المخصصة حكمتنا بالعموم . البحث الثالث : قوله (يا أيها الناس اعبدوا ربكم) أمر للكل بالعبادة فهل يفيد أمر الكل بكل عبادة ؟ الحق لا ، لأن قوله اعبدوا معنا، ادخلوا هذه الماهية في الوجود ، فإذا أنوا بفرد من أفراد الماهية في الوجود فقد أدخلوا الماهية الوجود لأن الفرد من أفراد الماهية مشتمل على الماهية لأن هذه العبادة عبارة عن العبادة مع قيد كونها هذه ومعنى رجب المركب فقد وجد قيداً ، فالآتي بفرد من أفراد العبادة آت ، والآتي بالعبادة آت بنهاج ما اقتضاه قوله (اعبدوا) وإذا كان كذلك وجب خروجه عن العبادة فإن أردنا أن نجعله

والأصل العموم مفعول : الأمر بالعبادة لا بد وأن يكون لأجل كون عبادة لأن ترتيب الحكم على الوصف معشر بعلة الوصف ، لا سيما إذا كان الوصف مناسباً للحكم ، ومنها كون العبادة عبادة بنسب الأمر بها . لما أن العبادة عبادة عن تعظيم الله تعالى وإظهار الخضوع له وكل ذلك مناسب في الغرض ، وإذا ثبت أن كونه عبادة علة للأمر بها وجب في كل عبادة أن يكون مأموراً بها ، لأنه أينما حصلت علة وجب حصول الحكم لا محالة . البحث الرابع : نقائل أن يقول : قوله (يا أيها الناس عبدوا) لا يشاؤك الكفار البنية لأن الكفار لا يمكن أن يكونوا مأمورين بالإيمان ، وإذا امتنع ذلك امتنع أن يكونوا مأمورين بالعبادة ، أما أنه لا يمكن أن يكونوا مأمورين بالإيمان فلأن الأمر بمعرفة الله تعالى إما أن يشاؤله حال كونه غير عارف بالله تعالى أو حال كونه عارفاً بالله تعالى ، أما إن تناوله حال كونه غير عارف بالله فيستحيل أن يكون عارفاً بأمر الله تعالى لأن تعلم بالصفة مع الجهل بنذات محال فلو تناوله الأمر في هذه الحالة لكان قد تناوله الأمر في حال يستحيل منه أن يعرف كونه مأموراً بذلك الأمر ، وذلك تكليف ما لا يطاق ، وإن تناوله الأمر بالمعرفة حال كونه عارفاً بالله فذلك محال ، لأنه أمر بتحصيل الخاصل ، وذلك غير ممكن . فثبت أن الكافر يستحيل أن يكون مأموراً بتحصيل المعرفة ، وإذا استحال ذلك استحال أن يكون مأموراً بالعبادة لأنه إما أن يؤمر بالعبادة قبل المعرفة وهو محال لأن عبادة من لا يعرف معتبة أو يؤمر بعبادة بعد المعرفة إلا أن على هذا التقدير يكون الأمر بالعبادة موقوفاً على الأمر بالمعرفة فلو كان الأمر بالمعرفة ممتنعاً كان الأمر بالعبادة أيضاً ممتنعاً ، وأيضاً يستحيل أن يكون هذا الخطاب مع المؤمنين ، لأنهم يبدون الله فأمرهم بالعبادة يكون أمراً بتحصيل الخاصل وهو محال . والجواب : من الناس من قال : الأمر بالعبادة مشروط بحصول المعرفة ، كذا أن الأمر بالركاة مشروط بحصول ملك الثياب ، وهؤلاء هم المناقلون بأن المعارف ضرورية ، وأما من لم يقل بذلك استدل بهذه الآية على أن المعارف ليست ضرورية فقال : الأمر بالعبادة حاصل ، والعبادة لا يمكن إلا بالمعرفة ، والأمر بالشيء أمر بما هو من ضرورياته ، كما أن الطهارة إذا لم تصح إلا بإحضار الماء كان إحضار الماء واجباً . والذهري لا يصح منه تصديق الرسول إلا بتقديم معرفة الله تعالى . فوجبت ، والمحدث لا تصح منه الصلاة إلا بتقديم الطهارة وجبت ، والمودع لا يمكن رد الوديعة إلا بالسمي إليها ، فكان لسمي واحداً ، فكما هنا صح أن يكون الكافر مخاطباً بالعبادة وشرط الاتيان بها الاتيان بالاتيان أولاً ثم الاتيان بالعبادة بعد ذلك بشي ثم . الأمر بتحصيل المعرفة محال ، قلنا هذه المسألة مستفصاة في الأصول والغنى نقول هنا أن هذا الكلام وإن تم في كل ما يتوقف العلم يكون الله أمراً على العلم به ، فإنه لا يجري فيها عدا ذلك من الصفات . فلم لا يجوز ورود الأمر بذلك ؟ سلمنا ذلك فلم لا يجوز أن يقال هذا الأمر يتناول المؤمنين ؟ قوله

لأنه بصير ذلك أمراً بتحصيل الخصال وهو محال ، قلنا لما تعذر ذلك فتحمله إما على الأمر بالاستمرار على العبادة أو على الأمر بالزيادة منها ، ومعنى أن الزيادة عن العبادة عبادة ، فصح تفسير قوله (اعبدوا) بالزيادة في العبادة . البحث الخامس . قال مكروه التكليف : لا يجوز ورود الأمر من الله تعالى بالتكليف لوجوه . أحدها : أن التكليف إما أن يتوجه على العبد حال استواء ذواته إلى الفعل أو الترك أو حال رجحان أحدهما على الآخر ، فإن كان الأول فهو محال ، لأن في حال الاستواء يمنع حصول الترجيح لأن الاستواء يناقض الترجيح فالجمع بينهما محال والتكليف بفعل حال استواء الداعي تكليف بما لا يطاق ، وإن كان الثاني فالراجح واجب الوقوع ، لأن اندحرج حال ما كان مساوياً للراجح كان يمنع الوقوع ، وإلا فقد وقع الممكن لا على مرجح ، وإذا كان حال الاستواء يمنع الوقوع فساد يصح حال المرجوحية يمنع الوقوع أولى وإذا كان المرجح يمنع الوقوع كان الراجح واجب الوقوع ضرورة أنه لا خروج عن التقييد إذ ثبت هذا فالتكليف إما وقع بالراجح كان التكليف تكليفاً بإيجاد ما يجب وقوعه ، وإن وقع بالرجوح كان التكليف تكليفاً بما يمنع وقوعه ، وكلاهما تكليف بما لا يطاق . وثانيها : أن الذي ورد به التكليف إما أن يكون قد علم الله في الأزل وقوعه ، أو علم أنه لا يقع أو لم يعلم لا هذا ولا ذلك . فإن كان الأول كان واجب الوقوع بمنع العدم فلا فائدة في ورود الأمر به ، وإن علم وقوعه كان يمنع الوقوع واجب العدم ، فكان الأمر بإيقاعه أمراً ملبقحاً المستنع وإن لم يعلم لا هذا ولا ذلك كان ذلك قولاً بالجهل على الله تعالى وهو محال ، ولأن بتقدير أن يكون الأمر كذلك فإنه لا يتميز المطيع عن العاصي ، وحينئذ لا يكون في الطاعة فائدة . وثالثها : أن ورود الأمر بالتكليف إما أن يكون لفائدة أو لا لفائدة ، فإذا كان لفائدة فهي إما عائدة إلى المصود أو إلى العايد أما إلى المصود لفائدة لأنه كامل لدائه ، والتكامل لدائه لا يكون كاملاً بغيره ، ولأن نعمته بالضرورة أن الإله العالي عن الزهر والزمان يستحيل أن يتفجع بركوع العبد وسجوده ، وأما إلى العايد لفائدة : لأن جميع المنافع محصورة في حصول اللذة ودفع الألم ، وهو سبحانه وتعالى قادر على تحصيل كل ذلك لتعبده ابتداء من غير توسط هذه المقتضى فيكون توسطها عبثاً ، والعبث غير جائز على الحكيم ورابعها : أن العبد غير موجود لأفعاله لأنه غير عالم بتفاصيلها ومن لا يعلم تفاصيل الشيء لا يكون موجوداً له وإذا لم يكن العبد موجوداً لأفعاله نفسه فإن أمره بذلك القدر حال ما خلقه فيه فقد أمره بتحصيل الخصال : وإن أمره به حال ما لم يخلق فيه فقد أمره بالعمل وكل ذلك باطل . وخامسها : أن المقصود من التكليف إنما هو تظهير القلب على ما دللت عليه ظواهر القرآن فهو قدرنا نسباً مشتمل القلب دائماً بأنه تعالى وبحيث لو اختلفت هذه الأفعال الظاهرة لمصار ذلك عاقبة له عن الاستمرار في معرفة الله تعالى وجب أن يسقط عنه هذه التكليف

الظاهرة ، فإن الفقهاء والفلاسفة قالوا : إذا لاح المقصود وإحكامه في التكليف وجب اتباع الأحكام المنعقدة لا اتباع الظواهر . والجواب : عن شبه الثلاثة الأول من وجهين . الأول : أن أصحاب هذه الشبهة أوجبوا ذكره اعتقاد عدم التكليف بهذا تكليفه ينفي التكليف وأنه متناقض . الثاني أن عندنا يضمن من الله تعالى كل شيء سواء كان ذلك تكليفاً أم لا يطلق أو غير ، لأنه تعالى خالق مالك ، والمالك لا اعتراض عليه في فعله . البحث السادس : قالوا : الأمر بالعبادة وإن كان عاماً لكل الناس لكنه مخصوص في حق من لا يفهم كالصبي والمجنون والمناقل والنسي ، وفي حق من لا يقدر لقوله تعالى (لا يكلف الله نفساً إلا وسعها) .

ومنه من قال به بخصوص في حق العبد ، لأن الله تعالى أوجب عليهم طاعة مولاهم ، واشتغافهم بطاعة الوالي بمنعهم عن الاشتغال بالعبادة ، والأمر الدال على وجوب طاعة المولى أنخص من الأمر الدال على وجوب العبادة والخاص يقدم على العام والكلام في هذا المعنى مذكور في أصول الفقه .

﴿ المسألة السبعة ﴾ قال القاضي : الآية تدل على أن سبب وجود العبادة ما بينه من خلفه لنا والانتعام علينا ، وأعلم أن أصحابنا يحتجون بهذه الآية على أن العبد لا يستحق بفعله الصواب لأنه لما كان خلفه إيانا وإنعامه علينا سبباً لوجوب العبادة فحيثما يكون اشتغافنا بالعبادة أداء للموجب ، والإنسان لا يستحق بأداء الواجب شيئاً فوجب أن لا يستحق للعبد على العبادة ثواباً على الله تعالى أما قوله (ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون) ففيه مسائل .

﴿ المسألة الأولى ﴾ تعلم أنه سبحانه لما أمر بعبادة الرب أرفقه بما يدل على وجود الصانع وهو خلق المكلفين وخلق من قبلهم ، وهذا يدل على أنه لا طريق إلى معرفة الله تعالى إلا بالتأمل والاستدلال وطعن قوم من الحشوية في هذه الطريقة وقالوا الاشتغال بهذا العلم بدعة ولنا في إثبات مدعينا وجوه ثقلية وعقلية وههنا ثلاث مقامات . المقام الأول : في بيان فضل هذا العلم وهو من وجود . أحدها : أن شرف العلم يشرف المعلوم فبما كان المعلوم أشرف كان العلم الحاصل به أشرف فلما كان أشرف المخلوقات ذات الله تعالى وصفاته وجب أن يكون العلم المتعلق به أشرف العلوم وفاتها : أن العلم إما أن يكون دينياً أو غير ديني ، ولا شك أن العلم الديني أشرف من غير الديني ، وأما العلم الدنيوي فلما أن يكون هو علم الأصول ، أو ما عداه ، أما ما عداه فانه تنوقف صحته على علم الأصول ، لأن القصر إنما يبحث عن معاني كلام الله تعالى ، وذلك فرع على وجود الصانع المختار المتكلم ، وأما المحدث فلما يبحث عن كلام رسول الله ﷺ وذلك فرع عن ثبوت نبوته ﷺ ، وانفقه إنما يبحث عن أحكام الله ، وذلك فرع على التوحيد والنبوة ، ثبت أن هذه العلوم مبنية إلى علم الأصول ، والظاهر أن علم

الأصول غني عنها فوجب أن يكون علم الأصول أشرف العلوم . وثالثها أن شرف الشيء قد يظهر بواسطة حساسة ضده ، فكذلك كان ضده أحسن كان هو أشرف وضد علم الأصول هو الكفر والبدعة ، وهما من أخس الأشياء ، فوجب أن يكون علم الأصول أشرف الأشياء .

ورابعها : أن شرف الشيء قد يكون بشرف موضوعه وقد يكون لأجل شدة الحاجة إليه ، وقد يكون لعوة براهينه ، وعلم الأصول مشتمل على الكل وفلك لأن علم الهيئة أشرف من علم الطب نظراً إلى أن موضوع علم الهيئة أشرف من موضوع علم الطب ، وإن كان الطب أشرف منه نظراً إلى أن الحاجة إلى انطب 'كثير من الحاجة إلى الهيئة ، ولعلم الحساب أشرف منها نظراً إلى أن براهين علم الحساب أقوى . أما علم الأصول فال مطلوب منه معرفة ذات الله تعالى وصفاته وأفعاله ، ومعرفة أقسام المعلومات من المعلومات والموجودات ، ولا شك أن ذلك 'شرف الأمور ، وأما الحاجة إليه فتشدية لأن الحاجة إما في الدين أو في الدنيا ، أما في الدين فتشدية لأن من عرف هذه الأشياء استوجب الثواب العظيم والتحق باللائكة ، ومن جهلها استوجب العقاب العظيم والتحق بالشياطين . وأما في الدنيا فلأن مصالح العالم إنما تنظم عند الإيمان بالصانع والبعث والخسر ، إذ لو لم يحصل هذا الإيمان لوقع المهرج والمرج في العالم ، وأما قوة البراهين فيبراهين هذا العلم بحيث أن تكون مركبة من مقدمات يقينية تركيباً يقينياً وهذا هو النهاية في القوة ثبت أن هذا العلم مشتمل على جميع جهات الشرف والفضل فوجب أن يكون 'شرف العلوم . وخامسها : أن هذا العلم لا يتصرف إليه النسخ ولا التغيير ، ولا يختلف باختلاف الأمم والنواحي بخلاف سائر العلوم ، فوجب أن يكون أشرف العلوم . وسادسها : أن الآيات المشتتة على مطالب هذا العلم وبراهينها أشرف من الآيات المشتتة على المطالب العقفية بدليل أنه جاء في فضيلة (قل هو الله أحد) و (أسن الرسول) وآية الكرسي ما لم يجر مثله في فضيلة قوله (ويسئلك عن الحيض) وقوله (يا أيها الذين آمنوا إذا تدابرتهم فليمن يميني) وذلك يدل على أن هذا العلم أفضل . وسابعها : أن الآيات الواردة في الأحكام الشرعية أقل من سنن آية ، وأما البواقي فهي بيان التوحيد والنبوة والرد على عبدة الأوثان و'صاف 'لشركين ، وأما آيات الواردة في التخصيص فالتقصود منها معرفة حكمة الله تعالى وقدرته على ما قال (لقد كان في قصصهم عبرة لأولئك) فدل ذلك على أن هذا العلم أفضل ، وتشير إلى معاني الدلائل : أما الذي يدل على وجود الصانع فالقرآن علموه منه . أولاً . ما ذكر ههنا من الدلائل الخمسة وهي خلق المكلفين وخلق من قبلهم ، وخلق السماء وخلق الأرض ، وخلق السموات من الماء المبازل من السماء إلى الأرض ، وكل ما ورد في القرآن من عجائب السماوات والأرض ، فالتقصود منه ذلك ، وأما الذي يدل على الصفات . أما

العلم فلو أنه (إن الله لا يخفى عليه شيء في الأرض ولا في السماء) ثم أودعه بقوله (هو الذي يصوركم في الأرحام كيف يشاء) وهذا هو عين دليل المتكلمين فاسم يستدلون بأحكام الأفعال وإثباتها على علم المصانع ، وهذا استدلال لصانع سبحانه بتصوير الصور في الأرحام على كونه علماً بالأشياء ، وقال (إلا بعظم من عتق وهو العصف الحبير) وهو عين تلك الدلائل وقال (وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو) وذلك تبييه عن كونه تعالى علماً بكل المنعومات ، لأنه تعالى محير عن المتغيرات فتقع تلك الأشياء على وفق ذلك الحيز ، فلو لا كونه علماً بالمفاتيح وإلا لما وقع كذلك ، وأما صفة القمرة فكل ما ذكر سبحانه من حدوث الشجر المختلفة والحجرات المختلفة مع استواء الكل في الطوائع الأربع فذلك يدل على كونه سبحانه قادراً مختبراً لا موحداً بالذات ، وأما التثنية فالذي يدعى على أنه ليس بجسم ، ولا في مكان فونه (قل هو الله أحد) فإن المركب مفتقر إلى أجزاء واحتياج يحدث ، وإذا كان حاداً وجب أن لا يكون حساً وإذا لم يكن جسماً لم يكن في المكان ، وأما التوحيد فالذي يدل عليه قوله (لو كان فيهم آفة إلا الله لفسدنا) وقوله (إذا لا يشعروا إلى ذي العرش سبيلاً) وقوله (ولعلنا نعصمهم على بعض) وأما التثنية فالذي يدل عليه قوله ههنا (وإن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فاتوا بسورة من مثله) وأما العدد فعوله (قل يحییها الذي أنشأها أول مرة) وأنت لو فحشت علم الكلام ثم تجد فيه بلا تعبير هذه الدلائل والذب عنها ودفع المطامع والشبهات الفادحة فيها ، أخرى من علم الكلام بدم لاشتهله على هذه الأدلة التي ذكرها الله أو لاشتهانه على دفع المطامع والفساد عن هذه الأدلة ما أرى أن عقلاً مسلماً يقو بذلك ويرضى به . وثانيها . أن الله تعالى حكى الاستدلال بهذه الدلائل عن الملائكة وأكثر الأنبياء أما الملائكة فعلمهم لما قالوا : أعمل فيهم من يفسد فيها كان المراد أن حقن من هذا الشيء فيجب ، والحكيم لا يفعل الطبع ، فأجبتهم الله تعالى بقوله (بني أعلم ما لا تعلمون) والمراد في ما كنت عالماً بكل المعلومات كنت قد علمت في خلقهم وتكوينهم حكمة لا تعلمونها أنتم ، ولا شك أن هذا هو المناظرة ، وأما مناقرة آفة تعالى مع وليس فهي أيضاً ظاهرة وأما الأنبياء عنهم السلام فأرطم قدم عليه السلام وقد أظهر الله تعالى حجته على مبطله بأن أظهر علمه عن ملائكة وذلك بحس الاستدلال . وأما روح عليه السلام فقد حكى الله تعالى عن الكفار قوتهم (يا روح قد جادلنا فكثرت جدالك) ومعنوم أن تلك المجادلة ما كانت في تفاصيل الأحكام الشرعية بل كانت في التوحيد والنبوة . فالمجادلة في بصر الحق في هذا العيب هي حرفة الأنبياء ، وأما إبراهيم عليه السلام فاستقصا في شرح أحواله في هذا الباب بضوء وله مقامات . أسددا . مع نفسه وهو قوله (قل من عليه الظلم رأى كوكباً قال هذا ربي فما أفل قال لا أحب الأفلين) وهذا هو طريقة المتكلمين في الاستدلال بتعريفه

على حدوثها ، ثم إن الله تعالى مدحه عن ذلك فقال (وتلك حجتنا آتيناها إبراهيم على قومه)
 وثانيها : حاله مع أبيه وهو قوله (يا أبت لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيئا)
 وثالثها : حاله مع قومه تارة بالقول وأخرى بالفعل ، أما بالقول فقوله (ما عهد إليّ أبائكم التي
 أنتم لها عاكفون) وأما بالفعل فقوله (فجعلهم جذاً) إلا كبيراً هم لعلمهم إليه يرجعون) .
 ورابعها : حاله مع ملك زمانه في قوله (ربي الذي يحيي ويميت فإن أنا أحىي وأميت) إلى
 آخره وكل من سلطت فطرته علم أن علم الكلام ليس إلا تقرير هذه الدلائل ودفع الأسئلة
 والمعارضات عنها ، فهذا كله بحث إبراهيم عليه السلام في البدء ، وأما بحثه في المعاد فقال
 (رب أرني كيف تحيي الموتى) إلى آخره وأما موسى عليه السلام فانظر إلى مناظرته مع فرعون
 في التوحيد والنبوة ، أما التوحيد فاعلم أن موسى عليه السلام إنما يقول في أكثر الأمزج على دلائل
 إبراهيم عليه السلام وذلك لأن الله تعالى حكى في سورة طه (قال فمن ربكما يا موسى قال ربنا
 الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى) وهذا هو الدليل الذي ذكره إبراهيم عليه السلام في قوله
 (الذي خلقني فهو هديني) وقال في سورة الشعراء (ربكم ورب آبائكم الأولين) وهذا هو
 الذي قاله إبراهيم (ربي الذي يحيي ويميت) فلما لم يكف فرعون بذلك وطالبه بشيء آخر قال
 موسى (رب المشرق والمغرب) وهذا هو الذي قال إبراهيم عليه السلام (فإن الله يأتي بالشمس
 من المشرق فأت بها من المغرب) فهذا يشهد على أن التمسك بهذه الدلائل حكمة هؤلاء
 المعصومين وأنهم كما استفادوها من عقولهم فقد توارثوها من أسلافهم الطاهرين ، وأما
 استدلال موسى على النبوة بالمعجزة ففي قوله (أولو جنتك بشيء مبين) وهذا هو الاستدلال
 بالمعجزة على الصلوة ، وأما محمد عليه الصلاة والسلام فاشتغاله بالدلائل على التوحيد والنبوة
 والمعاد أظهر من أن يحتاج فيه إلى التطويل ، فإن القرآن ملأه منه وقد كان عليه السلام مبتلياً
 بجميع فرق الكفار فالأول : الدهرية الذين كانوا يقولون : (وما بينكنا إلا الدهر) والله
 تعالى أبطل قلوبهم بأنواع الدلائل . والثاني : الثقيين ينكرون المقادير المختار ، والله تعالى أبطل
 قلوبهم بحدوث أنواع النبات وأصناف الحيوانات مع اشتراك الكل في الطبايع والاشترارات
 الأفلاك ، وذلك يدل على وجود الخالق . والثالث : الذين أثبتوا شريكاً مع الله تعالى ، وذلك
 الشريك إما أن يكون علوياً أو سفلياً ، أما الشريك العلوي فمثل من جعل الكواكب مؤثرة في
 هذا العالم ، والله تعالى أبطله بدليل الخليل في قوله (فلما جن عليه الليل) وأما الشريك
 السفلي فالتصلي في قنات بلالاهية المسح وصعدة الأوثان قالوا بلالاهية الأوثان ، والله تعالى أكثر من
 الدلائل على فساد قلوبهم . الرابع : الذين طعنوا في النبوة وهم فريقان ، أحدهما : الذين
 طعنوا في أصل النبوة وهم الذين حكى الله عنهم أنهم قالوا : (أبعث الله بشراً رسولاً) .

والثاني : الذين سلموا أصل النبوة وطعنوا في نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ، وهم اليهود والنصارى ، والقرآن نكحهم من الرد عليهم ، ثم إن طعنهم من وجوه تارة بالظن في القرآن فأجاب الله بقوله (إن الله لا يستحي أن يضر مثلاً ما عوصه) وتارة بالناس سائر المعجزات كقوله (وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الأرض ينبوعاً) وتارة بأن هذا القرآن نزل نجيهاً نجيهاً وذلك يوجب نظرق النعمة إليه فأجاب الله تعالى عنه بقوله (كذلك لنثبت به فؤادك) .

الخامس : الذين نازعوا في أحسن والنشر ، والله تعالى ورد على صحة ذلك وعلى بطلان قوله المنكرين أنواعاً كثيرة من الدلائل . السادس : الذين طعنوا في التكليف تارة بأنه لا فائدة فيه ، فأجاب الله عنه بقوله (إن أحسنتم أحسنتم لأنفسكم وإن أسأتم فلها) وتارة بأن الحق هو الخير ، وأنه يتناقض صحة التكليف ، وأجاب الله تعالى عنه بأنه (لا يسأل عما يفعل وهم يسألون) وإنما اكتفينا في هذا المقام بهذه الإشارات المختصرة لأن الاستقصاء فيها مذكور في جملة هذا الكتاب وإذا ثبت أن هذه الحرفة هي حرفة كل الأنبياء والرسل علمنا أن الظالمين فيها بما أن يكون كافراً أو جاهلاً . المقام الثاني : في بيان أن تحصيل هذا العلم من الواجبات ، ويدل عليه المنفون والمنقول . أما المنقول : فهو أنه ليس تقليد البعض أولى من تقليد الباقين ، فلما أن يجوز تقليد الكل فيلزمنا تقليد الكفار ، وإنما أن يوجب تقليد البعض دون البعض فيلزم أن يصير الرجل مكلفاً بتقليد البعض دون البعض من غير أن يكون له سبيل إلى أنه لم يلد أحدهما دون الآخر ، وإنما أن لا يجوز لتقليد أصلاً وهو المطلوب ، فإذا بطل التقليد لم يبق إلا هذه الطريقة الظنرية . وأما المنقول فيدل عليه الآيات ولا يخيل أنها الأيت . فأجدها : قوله (ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن) ولا شك أن المراد بقوله بالحكمة أي بالبرهان والحجة ، فكانت الدعوة بالحجة والبرهان إلى الله تعالى ساموراً بها ، وقوله (وجادلهم بالتي هي أحسن) ليس المراد منه المجادلة في فروع الشرع لأن من أنكروا نبوته فلا فائدة في الخوض معه في تفاصيل الشرع . ومن أثبت نبوته فإنه لا يخالفه ، فعلمنا أن هذا الجدل كان في التوحيد والنبوة ، فكان الجدل فيه ملموراً به ثم إما ملمورون باتباعه عليه السلام لقوله (فاتبعوني يحبيكم الله) ولقوله (لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة) موحب كوننا سامورين بذلك الجدال ، وثالثها : قوله تعالى (ومن الناس من يجادل في الله بغير علم) ثم من يجادل في الله بغير علم وذلك يقتضي أن يجادل بالعلم لا يكون مدعوماً بل يكون مدعوحاً وأيضاً حكى الله تعالى ذلك عن نوح في قوله يكون مدعوحاً وأيضاً حكى الله تعالى ذلك عن نوح في قوله (يا نوح قد جادلتنا فأكثرت جدالك) وثالثها : أن الله تعالى أمر بالنظر فقال (أفلا يتدبرون القرآن) أفلا يتفكرون إلى الأبل كيف خلقت ،

سريم آياتنا في الأفان وفي أنفسهم ، أولم يروا أننا نأتي الأرض نقصها من أطرافها ، قل
انظروا ماذا في السماوات والأرض ، أولم ينظروا في منكويت السموات والأرض (ورابعها :
أن الله تعالى ذكر الشكر في معرض المدح فقال (إن في ذلك لآيات لأولي الألباب ، إن في ذلك
لعبرة لأولي الأبصار ، إن في ذلك لآيات لأولي السمع) وأيضاً قدم انعريضين فقال (وكأين من
آية في السموات والأرض يمدون عليها وهم عنها معرضون ، لهم فسوف لا يفقهون بها)
وخامسها : أنه تعالى دم التقليد ، فقال حكاية عن الكفار (إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على
أثرهم مقتدون) وقال (بل نبيع ما وجدنا عليه آباءنا) وقال (بل وجدنا آباءنا على أمة وإنا على
وفاق) (أن كذا ليقطنا عن اقتناله لا أن صبرنا عليها) وقال عن والده (إبراهيم عليه السلام) (نحن
نم تته لارجحك (واهجرني مبيا) وكل ذلك يدل على وجوب النظر والاستدلال والتفكير وهم
التقليد فمن دعا إلى النظر والاستدلال ، كان على وفق القرآن ودين الأنبياء ومن دعا إلى التقليد
كان على خلاف القرآن وعلى وفاق دين الكفار . وأما الأجر فيها كثيرة ، ولنذكر منها
وجوهاً ، أحدها : ما روى الزهري عن سعيد بن المسيب عن أبي هريرة قال : جاء رجل من
بنو فزارة إلى النبي ﷺ ، فقال إن امرأتي وضعت علماً أسود فقال له هل لك من إيس ، فقال
نعم قال في المرأها قال هر قال فهل فيها من أورق ؟ قال نعم . قال فاني ذلك . قال عسى أن
يكون قد نزع عنه هر ق قال وهذا عسى أن يكون نزع عرقه ، واعلم أن هذا هو التمسك بالقرآن
والقياس . وثانيها : من أبي هريرة قال قال عليه الصلاة والسلام : قال الله تعالى : كذبي بين
آدم ولم يكن له أن يكذبني ، وشتمني ليس آدم ولم يكن له أن يشتمني . أما تكذيبه إبائي
فقرؤه : لن يعيدني كما بدأني ، وليس أول خلقه بأهون علي من إعادته . وأما شتمه إبائي
فقرؤه : اتخذ الله ولداً وأنا الله الأحد الصمد ثم الله ولم يولد ولم يكن لي كفواً أحد ، فانظر
كيف احتج الله تعالى في المقام الأول بالقدره على الابتداء ، على القدرة على الإعادة . وفي المقام
الثاني احتج بالأحادية على نفي الجسمية والوالدية والمولودة . وثالثها : روى عبادة بن
الصامت أنه عليه السلام قال : من أحب لقاء الله أحب الله لقاءه ، ومن كره لقاء الله كره
لقاءه ، فقالت عائشة : يا رسول الله إنا نكره الموت منذ كرهنا لقاء الله ؟ فقال عليه
السلام : لا ولكن المؤمن أحب لقاء الله فأحب الله لقاءه ، والكافر كره لقاء الله فكره الله
لقاءه . وكل ذلك يدل على أن النظر والتفكير في الدلائل مأمور به . واعلم أن للخصم
مقامات . أحدها : أن النظر لا يعيد العزم . وثانيها : أن النظر المقيد للعزم غير مقدور .
وثالثها : أنه لا يجوز الإقدام عليه . ورابعها : أن الرسول ما أمر به . وخامسها : أنه
يدعه .

﴿ أما المقام الأول ﴾ فاحتج الخصم عليه بأمر . أحده : أن إذا تفكرنا وحصل لنا عيب فكرنا اعتقاداً فملمتنا يكون ذلك الاعتقاد علماً ، إما أن يكون ضرورياً أو نظرياً ، والأول باطل لأن الإنسان إذا تأمل في اعتقاده في كون ذلك الاعتقاد علماً ، وفي اعتقاده في أن الواحد نصف الاثنين ، وأن الشمس مضيئة وأثار محرقة ، وجد الأول أضعف من الثاني ، وذلك يدل على أن طرق الضعف إلى الأول والثاني باطل ، لأن الكلام في ذلك الفكر الثاني كالكلام في الأول فيلزم التسلسل وهو محال . وثانيها : بنا رأينا علماً من الناس قد تفكروا واجتهدوا وحصل لهم عيب فكروهم اعتقاد ، وكانوا جازمين بأنه عيب ثم ظهر لهم أو تغيرهم أن ذلك كان جهلاً فرجعوا عنه وتركوه وإذا شاهدنا ذلك في ملوكنا الأول حذر أن يكون الاعتقاد حاصل ثانياً كذلك ، وعلى هذا الطريق لا يمكن الجزم بصحة شيء من العقائد المستفادة من التفكير والنظر . وثالثها : أن المطلوب إن كان مشعوراً به استحال طلبه ، لأن تحصيل الحاصل محال ، وإن كان غير مشعور به كان الذهن خافلاً عنه ، والمغفول عنه يستحيل أن يتوجه الطلب إليه . ورابعها أن العلم يكون النظر مغيداً للمعلم إما أن يكون ضرورياً أو نظرياً فإن كان ضرورياً وجب اشتراك العقلاء فيه وليس كذلك . وإن كان نظرياً لزم إثبات جسي الشيء بنرده وذلك محال لأن انتزاع له وقع في الداهية كان داعياً في ذلك الفرد أيضاً فيلزم إثبات الشيء نفسه وهو محال لأنه من حيث أنه وسببه إلى الإثبات يجب أن يكون معلوماً قبل . ومن حيث أنه مطلوب يجب أن لا يكون معلوماً قبل ، فيلزم اجتماع الشيء والإثبات وهو محال . وخامسها : أن المقدمة الواحدة لا تنتج بل المنتج مجموع المقدمات ، لكن حضور المقدمات دفعة واحدة في الذهن محال لانا جربنا أنفسنا فوجدنا أنما تتى وجهنا المخاطر نحو معلوم استحال في ذلك الوقت توجيهه نحو مفهوم آخر . وربما سلم بعضهم أن الخطر في الجملة يغيد العلم لكنه يقول النظر في الإلهيات لا يفيد وخرج عليه بوجهين . الأول : أن حقيقة الآله غير متصورة وإذا لم تكن الحقيقة متصورة استحال التصديق لا بشوقه ولا بلبوت صفة من صفاته . بيان الأول أن المعلوم عند البشر كون واجب الوجود منزهاً عن الحيز والجهة ، وكونه موصوفاً بالعلم والقدرة . أما الوجوب والتثنية فهو قيد سببي وليس حقيقته نفس هذا السلب . فلم يكن للمعلم بهذا السلب عنياً يحقيقته ، وأما الموصوفة بالعلم والقدرة فهو عبارة عن انتساب ذاته إلى هذه الصفات وليس ذاته نفس هذا الانتساب فالعلم بهذا الانتساب ليس علماً بذاته . بيان الثاني أن التصديق موقوف على التصور ، فإذا فقد التصور انتفع التصديق ، ولا يقال ذاته تعالى وإن لم تكن متصورة بحسب الحقيقة المخصوصة التي له لكنها متصورة بحسب لوازمها ، أعني أننا نعلم بأنه شيء ما ، يلزمه الوجوب والتثنية والتقدم

فيحكم على هذا التصور ، قلنا هذه الأمور المعلومة إما أن يقال إنها نفس للذات وهو محال أو أمور خارجة عن الذات فلما لم يعلم الذات لا يمكننا أن تعلم كونها مرصوفة بهذه الصفات فإن كان التصور الذي هو شرط إسناد هذه الصفات إلى ذاته هو أيضاً تصور بحسب صفات آخر ، فحينئذ يكون الكلام فيه كما في الأول فيلزم التسلسل وهو محال . الوجه الثاني : أن أظهر الأشياء عندنا ذاتنا وحقيقتنا التي إليها نشير بقولنا أنا ثم الناس تخبروا في معابة المثار (إليه يقول أنا ، فمنهم من يقول هو هذا البنية ، ومنهم من يقول هو المزاج ، ومنهم من يقول بعض الأجزاء الداخلة في هذه البنية ، ومنهم من يقول شيء لا داخل هذا البدن ولا خارجه ، فإذا كان الحال في أظهر الأشياء كذلك فما ظنك بأبعد الأشياء مناسبة عنا وعن أحوالنا .

﴿ أما المقام الثاني ﴾ وهو أن النظر المفيد للعلم غير مقدور لنا فقد احتجوا عليه بوجود أحدهما : أن تمصيل التصورات غير مقدور فالتصديقات البديهية غير مقدورة فجميع التصديقات غير مقدورة وإلما قلنا إن التصورات غير مقدورة لأن طالب تمصيلها إن كان عارفاً بها استحال منه طلبها لأن تمصيل الحاصل محال ، فإن كان غافلاً عنها استحال كونه طالباً لها لأن الغافل عن الشيء لا يكون طالباً له . فإن قيل لم لا يجوز أن يكون معلوماً من وجه ومجهولاً من وجه . قلنا لأن الوجه الذي يصدق عليه أنه معلوم عبر الوجه الذي يصدق عليه أنه غير معلوم ، وإلا فقد صدق النفي والأثبت على الشيء الواحد وهو محال وحينئذ نقول الوجه المعلوم استحال طلبه لاستحالة تمصيل الحاصل والوجه الذي هو غير معلوم استحال طلبه لأن المفعول عنه لا يكون مطلوباً ، وإلما قلنا أن التصورات لما كانت غير كمية استحال كون التصديقات البديهية كمية وذلك لأن عند حضور طرفي الموضوع والمحمول في الفهم من القضية البديهية إما أن يلزم من مجرد حضورهما جزم الفهم باستناد أحدهما إلى الآخر بالنفي أو الأثبت ، أو لا يلزم ، فإن لم يلزم لم تكن القضية بديهية بل كانت مشكوكة . وإن لزم كان التصديق واجب الحصول عند حضور ذلك التصورين وغتسم الحصول عند عدم حضورهما ، وما يكون واجب الدوران نقياً وإثباتاً مع ما لا يكون مقدوراً نقياً وإثباتاً وجب أن يكون أيضاً كذلك فثبت أن التصديقات البديهية غير كمية ، وإلما قلنا أن هذه التصديقات لما لم تكن كمية لم يكن شيء من التصديقات كمية لأن التصديق النفي لا يكون بديهياً ، لا بد وأن يكون نظرياً فلا يجزئ إما أن يكون واجب اللزوم عند حضور تلك التصديقات البديهية أو لا يكون فإن لم يكن واجب اللزوم منها لم يلزم من صدق تلك المقدمات صدق ذلك المطلوب ، فلم يكن ذلك استدلالاً يقينياً بل إما ظناً أو اعتقاداً تقليدياً ، وإن كان واجباً فكانت تلك النظريات واجبة الدوران نقياً وإثباتاً مع تلك القضايا الضرورية ، فوجب أن لا يكون شيء من

تلك النظريات مقدورة للعبد أصلاً . وثانيها : أن الإنسان إذا يكون قادراً على إدخال الشيء في الوجود لو كان يمكنه أن يميز ذلك المطلوب عن غيره والعلم إنما يتميز عن الجهل بكونه مطابقاً للمعلوم دون الجهل وإنما يعلم ذلك لو علم المعلوم على ما هو عليه ، فإذن لا يمكنه إيجاد العلم بذلك الشيء إلا إذا كان عالماً بذلك الشيء . لكن ذلك محال لا متحالة تحصيل الحاصل ، فوجب أن لا يكون العبد متمكناً من إيجاد العلم ولا من طلبه . وثالثها أن الموجب للنظر ، إما ضرورة العقل ، أو النظر أو السمع . والاول باطل لأن الضروري لم يشترط العقل فيه ، وجوب الفكر والنظر ليس كذلك ، بل كثير من العقلاء يستبحرونه ، ويقولون إنه في الأكثر يفضي بصاحبه إلى الجهل ، فوجب الاحتراز منه ، والثاني أيضاً باطل ، لأنه إذا كان العلم بوجوبه يكون نظرياً ، فحيث لا يمكنه العلم بوجوب النظر قبل النظر ، فتكليفه بذلك يكون تكليف ما لا يطاق ، وأما بعد النظر فلا يمكنه النظر ، لأنه لا فائدة فيه ، والثالث باطل ، لأنه قبل النظر لا يكون متمكناً من معرفة وجوب النظر ، وبعد النظر لا يمكنه إيجابه أيضاً لعدم الفائدة ، وإذا بطلت الأنعام ثبت في الوجوب . المقام الثالث : وهو أن بتقدير كون النظر مقبداً للعلم ومقدوراً للمكلف ، لكنه يفيح من أنه أن يأمر المكلف به ، وبيان من وجوه . أحدها : أن النظر في أكثر الأمر يفضي بصاحبه إلى الجهل فالمقدم عليه مقدم على أمر يفضي به غالباً إلى الجهل . وما يكون كذلك يكون قبيحاً ، فوجب أن يكون الفكر قبيحاً ، والله تعالى لا يأمر بالقبيح . وثانيها : أن الواحد مناهج ما هو عليه من النقص وضعف الخاطر وما يعتره من الشبهات الكثيرة المتعارضة ، لا يجوز أن يعتمد على عقله في التمييز بين الحق والباطل . فلما رأينا أرباب المذاهب كل واحد منهم يدعي أن الحق معه ، وأن الباطل مع خصمه ثم إذا تركوا التعصب والمنحاج وأنصفوا وجدوا الكلمات متعارضة ، وذلك يدل على ضعف العقل عن إدراك هذه الحقائق . وثالثها : أن مدار الدين لو كان على النظر في حقائق الدلائل لوجب أن لا يستقر الإنسان على الإيمان ساعة واحدة ، لأن صاحب النظر إذا خطر بباله سؤال على مقدمة من مقدمات دليل الدين ، فقد صار ذلك السؤال شاكاً في تلك المقدمة ، وإذا صار بعض مقدمات الدليل مشكوكاً فيه . صارت النتيجة ظنية . لأن المظنون لا يفيد القين ، فيلزم أن يخرج الإنسان في كل ساعة عن الدين ، بسبب كل ما ينظر بباله من الأسئلة والمباحث . ورابعها : أنه اشتهر في الالسة أن من طلب المال بالكيمياء أغلس ، ومن طلب الدين بالكلام ترتفت ، وذلك يدل على أنه لا يجوز فتح أبوابه : المقام الرابع : أن بتقدير أنه في نفسه غير قبيح ، ولكننا نفهم الدلالة على أن الله ورسوله ما أمرا بذلك ، والذي يدل عليه أن هذه المطالب لا تحل ، إما أن يكون العلم بدلائلها علماً ضرورياً غنياً عن التعلم

والاستفادة ، وإما أن لا يكون كذلك ، بل يحتاج في تحصيلها إلى التلعل والتدبر والاستفادة ،
والأول باطل ، وإلا لوجب أن يحصل ذلك لكل الناس وهو مكابوة ولأننا نجرب أذكى الناس
في هذا العلم فلا يمكنه تحصيله في السنين المتطاولة بعد الاستعانة بالأستاذ والتصنيف . وإن
كان الثاني وجب أن لا يحصل ذلك العلم للإنسان ، إلا بعد الممارسة الشديدة والمباحثة
الكثيرة ، فلو كان الدين مبنياً عليه ، لوجب أن لا يحكم الرسول بصحة إسلام قرجل إلا بعد
أن يسأله عن هذه المسائل ، ويجربه في معرفة هذه الدلائل على الاستقصاء . ولو فعل الرسول
ذلك لاشتهر ولما لم يشتهر بل المشهور المقول عنه بالتواتر أنه كان يحكم بإسلام من يعلم
بالضرورة أنه لم يخطر بباله شيء من ذلك ، علمنا أن ذلك غير معبر في صحة الدين ، فإن
قيل : معرفة أصول الدلائل حاصلة لأكثر العقلاء ، إنما المحتاج إلى التدقيق دفع الاستغنى
وإجواب عن الشبهات وذلك غير معبر في صحة أصل الدين ، فلنا هذا ضعف لأن الدليل لا
يقبض الزيادة والتقصان البتة ، وذلك لأن الدليل إذا كان مبنياً على مقدمات عشرة فإن كان
الرجل جاز ما بصحة تلك المقدمات كان عارفاً بالدليل معرفة لا يمكن الزيادة عليها ، لأن
الزيادة على تلك العشرة إن كان معترفاً في تحقق ذلك الدليل بطل قولنا إن ذلك الدليل مركب من
العشرة فقط ، وإلا لم يكن معترفاً العلم به بزيادة شيء في الدليل ، بل يكون علماً منفصلاً .
فثبت بهذا أن الدليل لا يقبل الزيادة ولا يقبل التقصان أيضاً ، لأن تسعة منها لو كانت بقيته
وكانت المقدمة العاشرة ظلية استحالة كون المطلوب يقيناً لأن المبنى على الظني أول أن يكون
ظلياً فثبت بهذا أن الدليل لا يقبل الزيادة والتقصان وبطل بطلانه ذلك السؤال مثله إذا رأى
الإنسان حدوث مطر ورعد ويرى بعد أن كان الهواء صافياً قال سبحانه الله ، فمن الناس من
قال : إن قوله سبحانه الله يدل على أنه عرف الله بدليله ، وهذا باطل لأنه إما يكون عارفاً بالله
إذا عرف بالدليل أن ذلك الحادث لا بد له من مؤثر لم يعرف بالدليل أنه يستحيل أن يكون
المؤثر فيه سوى الله تعالى ، وهذه المقدمة الثانية إنما تستقيم لو عرف بالدليل أنه يستحيل إسناد
هذه الحوادث إلى الفلك والنجوم ، والطبيعة والعلّة الموجبة . فإنه لو لم يعرف بطلان ذلك
الدليل لكان معتقداً هذه المقدمة الثانية من غير دليل فتكون المقدمة تقليدية ويكون المبنى عليها
تقليدياً لا يقيناً فثبت بهذا قساد ما قلتموه . المقام الخامس : أن نقول الاستغناء بعلم الكلام
بدعة ، والدليل عليه القرآن والخبر والاجماع وقول السلف وأحكام . أما القرآن فقوله تعالى
(ما صربوه لك إلا جدلاً بل هم قوم خصمون) ذم الجدل وقال أيضاً (وإذا رأيت الذين
يخوضون في آياتنا فأعرض عنهم حتى يخوضوا في حديث غيره) قالوا فأمر بالاعراض
عنهم عند عرضهم في آيات الله تعالى وأما الخبر فأمر الله عليه السلام

وتمكروا في الخلق ولا تفكروا في الخلق ، وفوه عليه السلام ، عليكم بدين العجائز ، وقوله : إذا ذكر القدر فامسكوا ، وأما الإجماع فهو أن هذا علم لم تتكلم فيه الصحابة فيكون بدعة حراماً ، أما أن الصحابة ما تكلموا فيه فظاهر ، لأنه لم ينقل عن أحد منهم أنه نصب نفسه للاستدلال في هذه الأشياء ، بل كانوا من أشد الناس إنكاراً على من خلف فيه ، وإذا ثبت هذا ثبت أنه بدعة وكل بدعة حرام بالانقلاب ، وأما الأثر ، قال مالك بن أنس : إياكم والبدع قبل وما البدع يا أما عباده ؟ قال أهل البدع الذين يتكلمون في أسماء الله وصفاته وكلامه ولا يسكنون عما سكنت عنه الصحابة والتابعون . ومن صفيان بن عينة عن الكلام فقال اتبع السنة ودع البدعة . وقال ابن أبي ربيعة رضي الله عنه . لأن ينزل الله لعبد : بكل ذنب سوى الشرك خير له من أن يلقاه بشيء من الكلام وقال : لو أوصى رجل بكتبه العلمية لأحر وكاد فيها كتب الكلام لم تدخل تلك الكتب في الوصية وأما إحقك فهو أنه لو أوصى للعلماء لا يدخل تشكلم فيه والله أعلم فهذا مجموع كلام الطائعين في النظر والاستدلال . والجواب : أما الشبهة التي تمسكوا بها في أن النظر لا يفيد معنى فهي فاسدة ، لأن الشبهة التي ذكرناها ليست ضرورية بل نظرية ، فهم أبطلوا كل النظر ببعض أنواعه وهو متناقض ، وأما الشبهة التي تمسكوا بها في أن النظر غير مقدور فهي فاسدة ، لأنهم يختارون في استخراج تلك الشبهة فيعطل فوفهم إنها ليست اختيارية ، وأما شبهة التي تمسكوا بها في أن التعامل على النظر فيجب فهي متناقضة ، لأنه يلزمهم أن يكون إيرادهم هذه الشبهة التي أوردوها قبيحاً ، وأما الشبهة التي تمسكوا بها في أن الرسول ما أمر بذلك فهو باطل ، لأننا بينا أن الأنبياء بأمرهم ما جاءوا إلا بالأمر بالنظر والاستدلال . وأما قوله تعالى (ما ضربوه لك إلا جدلاً) فهو محمول على الجدول بالباطل ، توفيقاً منه وبين قوله (وجددتم ما نهي) وأما قوله (وإذا رأيت الذين يخوضون في آياتنا فأعرض عنهم) فجوابه أن الخوض ليس هو النظر ، بل الخوض في الشيء هو الملجأ ، وأما قوله عليه الصلاة والسلام « تفكروا في الخلق » فذلك إما أمر به ليستفاد منه معرفة الخلق وهو المطلوب . وأما قوله عليه الصلاة والسلام « عليكم بدين العجائز » فليس المراد إلا تحريض الأمور كلها إلى الله تعالى والاعتناء في كل الأمور على الله على ما قلنا وأما قوله عليه الصلاة والسلام « إذا ذكر القدر فامسكوا » فضعيف . لأن النهي الجزئي لا يفيد النهي الكلي ، وأما الإجماع فهو : إن عنيتم أن الصحابة لم يستعملوا لحاظ المتكلمين فسلم ، لكنه لا يلزم منه القدح في الكلام ، كما أنهم لم يستعملوا ألفاظ الفقهاء ، ولا يلزم منه القدح في اللغة البينة ، وإن عنيتم أنهم ما عرفوا الله تعالى ورسوله بالدليل ، فيس ما قلنا ، وأما تشديد السلف على الكلام فهو محمول على أهل البدعة ، وأما مسألة الوصية فهي معارضة بما

أنه لو أوصى لمن كان عارفاً بذات الله وصفاته وأفعاله وأنبأته ورسله لا يدخل فيه الفقيه .
ولأن معنى الوصايا على العرف فهذا إتمام هذه المسألة والله أعلم .

﴿ المسألة الثانية ﴾ : أما حقيقة العبادة فذكرناها في قوله (إياك نعبد) وأما الخلق فحكى
الأزهري صاحب التهذيب عن ابن الأنباري أنه التقدير والنسوية ، واحتجوا فيه بالآية
والشعر والاستشهاد . أما الآية فقوله تعالى (أحسن الخالقين) أي المقدرين (وتحلفون إنكأ)
أي تغدرون كذباً (وإذا تخلق من الطين) أي تقرر . وما الشعر فقول زهير :
ولأنت نضري ما خلفت وبعض النجوم يخلق ثم لا يفرى

وغال آخر :

ولا ينسط بأيدي الخالقين ولا
أيدي الخوالق إلا جسد الادم

وأما الاستشهاد يقال خلقت لتعمل إذا قدرته وسواها بالقيس ، ومنه قول
أعرب للأحاديث . نسي لا يصدق بها ، أحاديث الخلق ، ومنه قوله تعالى (إن هذا إلا خلقني
الأولين) والخلق المقدر من الخير ، وهو خلق أي جدير كأنه الذي منه الخلاق ، والصخرة
الخلقاء النساء لأن في الألفة استواء . وفي الحشونة اختلاف ومعناه أخلق اثواباً لأنه إذا بلى
صار أظلم واستوى توه وأحوج إليه ، ثبت أن الخلق عبارة عن التقدير والاستواء قال
القاضي عبد الجبار : الخلق فعل بمعنى التقدير واللغة لا تقتضي أن ذلك لا يتأتى إلا من الله
تعالى بل الكتاب نطق بخلافه في قوله (فتبارك الله أحسن الخالقين) وإذا تخلق من طين كهيئة
الطير ، لكنه تعالى لما كان يفعل الأفعال لعلمه بالعواقب وكيفية المصنعة ^{ولا} فعل له إلا كذلك
لا جرم اختص هذا الاسم وقال أستاذه أبو عبد الله البصري الخلاق اسم خلقت على الله عمل
لأن التقدير والنسوية عبارة عن الفكر والنظر والحساب وذلك في حق الله تعالى ، وقال جمهور
أهل السنة والجماعة : الخلق عبارة عن الإيجاد والانتشاء واحتجوا عليه بقول المسلمين لا تعالى
إلا الله ، ولما كان الخلق عبارة عن التقدير لا صنع ذلك .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ : اعلم أنه سبحانه أمر بعبادته والأمر بعبادته موقوف على معرفة
وجوده ، ولما لم يكن العلم بوجوده ضرورياً بل استدلالياً لا جرم أورد ههنا ما يدل على
وجوده ، واعلم أننا بنينا في الكتب العقلية أن الطريق إلى إثباته سبحانه وتعالى إما بالامكان ،
وإما بالحدوث ، وإما مجموعهما ، وكل ذلك إما في الجواهر أو في الأعراض ، فيكون مجموع

الطرفي الدالة على وجوده سبحانه وتعالى سنة لا مزيد عليها . أحدها : الاستدلال بإمكان النوات ، وإليه الإشارة بقوله تعالى (والله الغني وأنت الفقير) ويقول حكاية عن إبراهيم (فانهم عدولي إلا رب العالمين) ويقول (وأن إلى ربك المنتهي) وقوله (قل الله ثم فريهم ، ففروا إلى الله ، ألا بذكر الله تطمئن القلوب) وثانيها : الاستدلال بإمكان الصفات وإليه الإشارة بقوله (خلق السموات والأرض) ويقول (الذي جعل لكم الأرض فراشاً والسماء بناءً) على ما سيأتي تقريره . وثالثها : الاستدلال بحدوث الأجسام . وإليه الإشارة بقوله إبراهيم عليه السلام (لا أحب الأفلين) ورابعها الاستدلال بحدوث الأعراض ، وهذه الطريقة أقرب لغيره إلى أفهام الحق ، وذلك محصور في أمرين : دلائل الأنفس ، ودلائل الأفاق ، والكتب الإلهية في الأكثر مشتملة على هذين البابين ، والله تعالى جمع ههنا بين هذين الوجهين . أما دلائل الأنفس ، فهي أن كل أحد يعلم بالضرورة أنه ما كان موجوداً قبل ذلك وأنه صار الآن موجوداً ، وأن كل ما وجد بعد العدم فلا بد له من وجود وذلك الموجد ليس هو نفسه ولا الأبوان ولا سائر الناس ، لأن عجز الخلق عن مثل هذا التركيب معلوم بالضرورة فلا بد من موجد يخالف هذه الموجودات حتى يصح من إيجاد هذه الأشخاص إلا أن لقائل أن يقول ههنا : لم لا يجوز أن يكون المؤثر طبائع الفصول والأفلاك والنجوم ؟ وما كان هذا السؤال محتجلاً ذكر الله تعالى عليه ما يدل على تغير هذه الأشياء إلى المحدث والموجد وهو قوله (الذي جعل لكم الأرض فراشاً والسماء بناءً) وهو مراد من دلائل الأفاق ويندرج فيها كل ما يوجد من تغيرات أحوال العالم من المرد والبرق والرياح والسحاب واختلاف الفصول ، وحاصلها يرجع إلى أن الأجسام الفلكية والأجسام العنصرية مشتركة في الجسمية ، فاختصاص بعضها ببعض الصفات من التقدير والأشكال والأحياز لا يمكن أن يكون للجسمية ولا شيء من لوازمها . وإلا وجب اشتراك الكل في تلك الصفات فلا بد وأن يكون لأمر مفصل . وذلك الأمر إن كان جسماً عاد البحث في أنه لم يختص بنتك المؤثرة من بين تلك الأجسام . وإن لم يكن جسماً فلما أن يكون موجباً أو غيراً . والأول باطل ، وإلا لم يكن اختصاص بعض الأجسام ببعض الصفات أولى من العكس فلا بد وأن يكون قادراً ، فثبت بهذه الدلالة افتقار جميع الأجسام إلى مؤثر قادر ليس بجسم ، ولا بجسماني ، وعند هذا ظهر أن الاستدلال بحدوث الأعراض على وجود انصاف لا يكفي إلا بعد الاستعانة بإمكان الأعراض والصفات ، وإذا عرفت هذا فنقول : إن الله تعالى إنما خص هذا النوع من الأدلة بالآية في أول كتابة نوحين ، الأول . أن هذا الطريق لما كان أقرب الطرق إلى أفهام الحق وأشدّها تصاقاً بالمعقول ، وكانت الأدلة المذكورة في القرآن يجب أن تكون أبعدا عن أدق وأقربها

إلى الإقحام ليستنع به كل أحد من الخواص والعوام لا جرم ذكر الله تعالى في أول كتابه ذلك .
 فثاني : أنه ليس الغرض من الدلائل القرآنية المجادلة . بل الغرض منها تحصيل العقائد
 الحق في القلوب ، وهذا النوع من الدلائل أقوى من سائر الطرق في هذا الباب ، لأن هذا
 النوع من الدلائل كما يفيد العلم بوجود الخالق فهو يذكر نعم الخلق علينا ، فإن الوجود والحياة
 من النعم العظيمة علينا ، وتذكير النعم مما يوجب المحبة وترك المنازعة وحصول الانقياد ،
 فلهذا السبب كان ذكر هذا النوع من الأدلة أول من سائر الأنواع . وأعلم أن للسلف طرقاً
 لطيفة في هذا الباب ، أحدها : يروي أن بعض الزنادقة أنكر الصانع عند جعفر الصادق
 رضي الله عنه . فقال جعفر : هل ركب البحر؟ قال نعم . قال هل رأيت أهوال؟ قال بلى .
 هاجت يوماً رياح هائلة فكسرت السفن وغرقت الملاحين ، فتعلقت أنا ببعض الراحها ثم
 ذهب عني ذلك اللوح فلذا أنا مدفوع في تلاطم الأمواج حتى دفعت إلى الساحل ، فقال جعفر
 قد كان اعتمادك من قبل على السفينة والملاح ثم على اللوح حتى تنجيك ، فلما ذهبت هذه
 الأشياء عنك هل اسلمت نفسك للهلاك أم كنت ترجو السلامة بعد؟ قال بلى رجوت
 السلامة ، قال بمن كنت ترجوها فكنت الرجل فقال جعفر : إن الصانع هو الذي كنت ترجوه
 في ذلك الوقت ، وهو الذي أنجاك من الغرق فأسلم الرجل على يده . وثانيها : جاء في كتاب
 ديانات العرب أن النبي ﷺ قال لعمران بن حصين : كم لك من إله ؟ قال عشرة ، قال
 فمن لحملك وكربك ودفع الأمر العظيم إذا نزل بك من جملتهم؟ قال الله ، قال عليه السلام :
 مالك من إله إلا الله ، وثالثها : كان أبو حنيفة رحمه الله سيفاً على الدهرية ، وكانوا يتنهزون
 الفرصة ليقبلوه فيبئوا يوماً في مسجده فاعده إذ هجم عليه جماعة يسبون مسلولة وهموا بقتله
 فقال لهم : أجيئوني عن مسألة ثم افعلوا ما شئتم فقالوا له هات ، فقال ما تقولون في رجل
 يقول لكم إني رأيت سفينة مشحونة بالأحمال مملوءة من الأثقال قد احتوتها في بطن البحر أمواج
 متلاحشة ورياح مختلفة وهي من بيننا تجري مستوية ليس لها ملاح يجريها ولا منعه يدفعها هل
 يجوز ذلك في العقل؟ قالوا لا ، هذا شيء لا يقبله العقل ! فقال أبو حنيفة : يا سبحان الله إذا لم
 يجوز في العقل سفينة تجري في البحر مستوية من غير منعه ولا تجري فكيف يجوز قيام هذه الدنيا
 على اختلاف أحوالها وتغير أعينها وسعة أطرافها وتباين أكنافها من غير صانع وحافظ؟ فيكروا
 جميعاً وقالوا صدقت واعتلموا سهوهم وتابوا . ورابعها : سألوا الشافعي رضي الله عنه ما
 الدليل على وجوه الصانع؟ فقال : ورقة الفرساد طعمها ولونها وريحها وطعمها واحد عندهم؟
 قالوا نعم ، قال فتأكلها دودة القز فيخرج منها الأبرسم ، والنحل فيخرج منها العسل ،
 والشاة فيخرج منها الجعر ، وبأكلها الغنم فينتعقد في راحها المسك فمن الذي جعل هذه

الأشياء كذلك مع أن الطبع واحد؟ فاستحسنوا منه ذلك وأسلموا على يده وكان عندهم سبعة عشر . وخامسها : سئل أبو حنيفة رضي الله عنه مرة أخرى فتمسك بأن ثوالد يريد الذكر فيكون أنثى ، وبالعكس فدل على الصانع . وسادسها : تمسك أحمد بن حنبل رضي الله عنه بقطعة حصية ملساء لا فرجة فيها ظاهرها كالفضة المذابة وباطنها كالذهب الأبيض ، ثم انشقت الملقوان وخرج من القلعة حيوان مسبح يصير قلاباً من المعامل ، غنى بالقلعة البيضة وبالحيطان القرخ . وسابعها : سأل هرون الرشيد مالكاً عن ذلك فاستدل باختلاف الأصوات وفردد النغمات وتفاوت اللغات . ولثامنها : سئل أبو نواس عنه ، فقال :

تأمل في نبات الأرض وانظر إلى آثار ما صنع المليك
مبون من بلبن شاحصات وأزهار كما الذهب السبيك
على قصب الزبرجد شاهدات بأن الله ليس له شريك

وتاسعها : سئل أعرابي عن الدليل فقال : البعرة تدل على البعير . والروث على الحمير ، وآثار الأقدام على المسير ، فسما ذات أبراج ، وأرض ذات فجاج . وبحار ذات أمواج ، أما تدل على الصانع الخليم العليم الفدير؟ وعاشرها : ! قيل لطبيب : بم عرفت ربك؟ قال بأهليج يحفف أطلن ، ولعاب ملين امك ! وقال آخر : عرفته بتحلة بأحد طريقها نعل ، والآخر تلسع ! والنعل مقلوب اللسع . وحادي عشرها : حكم البيهقي في قوله (ولئن سألتهم من خلقهم ليقولن الله ، فلما رأوا سلطاناً فعلوا أمناً بالله وحده وكفروا بما كناه مشركين) .

❖ المسألة الرابعة ❖ قال القاضي : الفائدة في قوله (أنبئني خلقكم) أن العبادة لا تستحق إلا بذلك ، فلما ألزم عباده بالعبادة بين ماله ولأجله نلزم العبادة . فان قيل فما الفائدة في قوله (وأن الذين من قبلهم) وخلق الله من قبلهم لا يقتضي وجوب العبادة عليهم ، فلما الجواب من وجهين . الأول : إن الأمر وإن كان على ما ذكرت ولكن علمهم بأن الله تعالى خلقهم كعلمهم بأنه تعالى خلق من قبلهم لأن طريقة العلم بذلك واحدة . الثاني : أن من قبلهم كالأصول لهم ، وخلق الأصول يجري مجرى الإنعام على الفروع فكأنه تعالى يذكرهم عظيم إنعامه عليهم ، كأنه تعالى يقول : لا تظن أنني إنما أنعمت عليك حين وجدت بل كنت منعماً عليك قبل أن وجدت بالوف بينين بسبب أنني كنت خالقاً لأصولك وأبائك .

❖ المسألة الخامسة ❖ في قوله تعالى (لعلمكم تتقون) بحثان - البحث الأول : أن كلمة

لعل للترجي والاشفاق ، تقول لعل زيدا يكرمني وقال تعالى (لعله يتذكر أو يخشى : لعل الساعة قريب) ألا ترى إلى قوله (والذين آمنوا مشفقون منها) والترجي والاشفاق لا يحصلان إلا عند الجهل بالعاقبة وذلك على الله تعالى محال ، فلا بد فيه من التأويل وهو من وجوه .
أحدها : أن معنى لعل : راجع إلى العباد لا إلى الله تعالى فقوله (لعله يتذكر أو يخشى) أي أذهب أنت على رجائكما وطمعكما في إيمانك ، ثم الله تعالى عالم بما يقول إليه أمره . وثانيها : أن من عادة الملوك والمعتضد أن ينتصروا في مواعيدهم التي يوعظون أنفسهم على إنجازها على أن يقولوا لعل وعسى ونحوهما من الكلمات ، أو لمظفر منهم بالرمزة . أو الإشابة أو النظرة الخفية فإذا عثر على شيء من ذلك ثم يبين للمطالب شك في الفوز بالمطلوب فعلى هذا الطريق ورد لفظ لعل في كلام الله تعالى . وثالثها : ما قيل أن لعل بمعنى كي ، قال صاحب الكشف : ولعل لا يكون بمعنى كي ، ولكن كلمة لعل للأضمار ، والكريم الترحيم إذا أضعف فعلى ما يطمع فيه لا عانة تجري أضماره مجرى وعده المحتوم ، فلهذا السبب قيل لعل في كلام الله تعالى بمعنى كي . ورابعها : أنه تعالى فعل بالكافرين ما لو فعله غيره لانتفى رجاء حصول المقصود ، لأنه تعالى لما أعطاهم القدرة على الخير والشر وخلق لهم العقول الهادية وأزاح أعذارهم ، فكل من فعل بغيره ذلك فإنه يرجو منه حصول المقصود ، ففتراد من لفظ لعل فعل ما لو فعله غيره فكان موجبا لرجاء . خامسها : قال الفاعل : لعل مأخوذة من تكرر النبي كقولهم عينا بعد نيل ، واللام فيها هي لام التأكيد كاللام التي تدخل في لعل ، فأصل لعل على ، لأنهم يقولون عليك أن تفعل كذا ، أي لعلك ، فإذا كانت حقيقة التكرير والتأكيد كان قول الفاعل : افعل كذا لعلك تظفر بمحاجة معناه . ففعله فإن فعلك له يؤكد عليك له ويشريك عليه . البحث الثاني : أن لفاعل أن يقول : إذا كانت العبادة تقوى فقلوه (اعبدوا ربكم لعلكم تتقون) جاز مجرى قوله اعبدوا ربكم لعلكم تعبدون . أو اتقوا ربكم لعلكم تتقون ، والجواب من وجهين . الأول : لا نسلم أن العبادة نفس التقوى ، بل العبادة فعل يحصل به التقوى ، لأن الانتفاء هو الاحتراز عن المضار ، والعبادة فعل المأمور به ، ونفس هذا الفعل ليس هو نفس الاحتراز عن المضار بل يوجب الاحتراز ، فكانه تعالى قال اعبدوا ربكم لتحتشروا به عن عقابه ، وإذا قيل في نفس الفعل إنه انتفاء فذلك مجاز لأن الانتفاء غير ما يحصل به الانتفاء . لكن لانصال أحد الأمرين بالآخر أجرى اسمه عليه . الثاني : أنه تعالى إنما خلق المكلفين لكي يتقوا ، وبطبعوا على ما قال (وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون) فكانه تعالى أمر بعبادة الرب الذي خلقهم لهذا المرض . وهذه التأويل لائق بأصول المعتزلة .

﴿ المائدة السادسة ﴾ قرا أبو عمرو : خلقتكم بالأدغام وقرا أبو السميعة : وخلقت من

فيلكم وفرأ زيد بن علي : والذين من قبلكم . قال صاحب الكشف : الوجه فيه أنه : فنجم للوصول الثاني بين الأول وصلته تأكيداً كما أفهم جرير في قوله " يا نيم نيم علي لا يا نكموا " .
ثانياً الثاني بين الأول وما أضيف إليه .

أما قوله تعالى (الذي جعل لكم الأرض فراشاً والسماء بناءً وانزل من السماء ماءً فاخرج به من الثمرات رزقاً لكم فلا تعلموا الله أنذاً وأنتم تعلمون) ففيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ لفظة الذي ، وهو موصول مع صلته ، إما أن يكون في محل نصب وصفاً للذي خلقكم أو على المدح والمعظيم ، وإما أن يكون رفعاً على الابتداء ، وفيه ما في النصب من المدح .

﴿ المسألة الثانية ﴾ الذي : كلمة موضوعية للإشارة إلى مفرد عند محاولة تعريفه بقضية معلومة ، كقولك ذهب الرجل الذي أبوه منطلق ، فأبوه منطلق قضية معلومة ، فلذا حاولت تعريف الرجل بهذه القضية المعلومة أدخلت عليه الذي ، وهو تحقيق قولهم . إنه مستعمل لوصف المعارف بالجعل ، إذا ثبت هذا فقوله (الذي جعل لكم الأرض فراشاً والسماء بناءً) يقتضي أنهم كانوا عالمين بوجود شيء جعل الأرض فراشاً والسماء بناءً وذلك تحقيق قوله تعالى (ولئن سألتهم من خلق السماوات والأرض ليقولن الله) .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ أن الله تعالى ذكر ههنا خمسة أنواع من الدلائل اثنتان من الأنس وثلاثة من الأفان ، فبدأ أولاً بقوله (خلقكم) وثانياً بالآباء والأمهات ، وهو قوله (والذين من قبلكم) وثالثاً بكون الأرض فراشاً ، ورابعاً بكون السماء بناءً ، وخامساً بالأمور الحاصلة من مجموع السماء والأرض ، وهو قوله (وانزل من السماء ماءً فاخرج به من الثمرات رزقاً لكم) ولهذا الترتيب أسباب . الأول : أن أقرب الأشياء إلى الإنسان نفسه ، وعلم الإنسان بأحوال نفسه أظهر من علمه بأحوال غيره ، وإذا كان الغرض من الاستدلال إفادة العلم ، فكل ما كان أظهر دلالة كان أقوى إفادة ، وكان أولى بالذكر . فلهذا السبب قدم ذكر نفس الإنسان ، ثم بناءً بآبائه وأمهاته ثم ثلث بالأرض ، لأن الأرض أقرب إلى الإنسان من السماء والإنسان أعرف بحال الأرض منه بأحوال السماء ، وإنما قدم ذكر السماء على نزول الماء من السماء وخروج الثمرات بسببه لأن ذلك كالأمر المتولد من السماء والأرض والأثر متأخر عن المؤثر ، فلهذا السبب أحر الله ذكره عن ذكر الأرض والسماء . الثاني : هو أن خلق المكلفين أحياء قادرين أصل لجميع النعم ، وأما خلق الأرض والسماء والماء فذلك إنما ينفع به بشرط حصول الخلق والحياة والقدرة والشهرة ، فلا جرم قدم ذكر الأصول على الفروع . الثالث : أن كل ما

في الأرض والسماء من دلائل الصانع فهو حاصل في الإنسان ، وقد حصل في الإنسان من الدلائل ما لم يحصل فيها ؟ لأن الإنسان حصل فيه الحياة والقدرة والشهوة والعقل ، وكل ذلك مما لا يقدر عليه أحد سوى الله تعالى . فلما كانت وجوه الدلائل له منها أتمم كان أولى بالتقديم ، وأعلم أنها ذكرنا التسبب في الترتيب فلنذكر في كل واحد من هذه الثلاثة من المتافع .

في المسألة الرابعة * أعلم أنه سبحانه وتعالى ذكر هنا أنه جعل الأرض فرشاً ، ونظيره قوله (أم من جعل الأرض قراراً وجعل خلالها نهراً) وقوله (الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ مِهَاداً) وأعلم أن كون الأرض فرشاً مشروط بأمرين : الشرط الأول : كونها ساكنة ، وذلك لأنها لو كانت متحركة لكانت حركتها إما بالاستقامة أو بالاستدارة ، فإن كانت بالاستقامة لما كانت فرشاً لنا على الإطلاق لأن من طفر من موضع عال كان يجب أن لا يصل إلى الأرض لأن الأرض هابوية ، وذلك الإنسان هابو ، والأرض أثقل من الإنسان ، والثقلان إذا نزل كانا أثقلهما أسرعهما ولا يبطأ لا يلحق إلا أسرع فكان يجب أن لا يصل الإنسان إلى الأرض فثبت أنها لو كانت هابوية لما كانت فرشاً ، أما لو كانت حركتها بالاستدارة لم يكمل انتفاعنا بها ، لأن حركة الأرض مثلاً إذا كانت إلى المشرق والإنسان يريد أن يتحرك إلى جانب المغرب ولا شك أن حركة الأرض أسرع فكان يجب أن يبقى الإنسان على مكانه وأنه لا يمكنه الوصول إلى حيث يريد ، فلم يمكنه ذلك علمنا أن الأرض غير متحركة لا بالاستدارة ولا بالاستقامة فهي ساكنة ، ثم اختلفوا في سبب ذلك السكون على وجوه . أحدها : أن الأرض لا غاية لها من جانب السفلى ، وإذا كان كذلك لم يكن لها مهيض فلا تنزل وهذا فاسد لما ثبت بالليل تناهي الأجسام . وثانيها : الذين سلموا تناهي الأجسام قلوا الأرض ليست بكرة بل هي كصيف كرة وجنبها برق ومسطحها أسفل وذلك لتسطح موضوع على الماء والهواء ، ومن شأن الثقل إذا تسط أن يتدغم على الماء والهواء مثل الرصاصة فلما إذا انسطت طقت على الماء ، وإن جمعت رمت وهذا ينظر الوجهين . الأول : أن البحث عن سبب وقوف الماء وهبوطه كالبحث عن سبب وقوف الأرض ، الثاني : لم صار ذلك الجانب من الأرض متسطحاً حتى يقف على الماء وصار هذا الجانب متجدياً . وثالثها : الذين قالوا سبب سكون الأرض جذب الفلك لها من كل الجوانب فلم يكن انجذاباً إلى بعض الجوانب . وثى من بعض فقيحت في الوسط وهذا ياتل لوجهين . الأول : أن الأصغر أسرع انجذاباً من الأكبر ، فما بال الذرة لا تنجذب إلى الفلك . الثاني : الأقرب أولى بالانجذاب فالذرة المذوقة إلى فوق أول بالانجذاب وكان يجب أن لا تعود . ورابعها : قول من جعل سبب سكونها دفع الفلك لها من كل الجوانب ،

كما إذا جعل شيء من التراب في قبة ثم أديرت القبة عن قطبها إدارة سريعة ، فإنه يقف التراب في وسط القبة لتساوي الدفع من كل الجوانب ، وهذا أيضاً باطل من وجوه خمسة .
 الأول : الدفع إذا بلغ في القوة إلى هذا الحد فلم لا يحس به الواحد منا ؟ الثاني : ما بال هذا الدفع لا يجعل حركة السحب والرياح إلى جهة بعينها . الثالث : ما باله لم يجعل انتقالها إلى المغرب أسهل من انتقالها إلى المشرق . الرابع يجب أن يكون الثقل كلها كن أعظم أن تكون حركته أبطأ ، لأن اندفاع الأعظم من الدافع لفسر ، أبطأ من اندفاع الأصغر . الخامس : يجب أن تكون حركة الثقل للنازل من الابتداء . أسرع من حركته عند الانتهاء ، لأنه عند الابتداء ، أبعد من الفلك . وخامسها : أن الأرض بالطبع تطلب وسط الفلك ، وهو قول أرسطاطليس وجمهور أتباعه ، وهذا أيضاً ضعيف ؛ لأن الأجسام متساوية في الجسمية ، فاخصاص البعض بالصفة التي لأجها تطلب تلك الحالة لا بد وأن يكون جائزاً ، فيفتقر فيه إلى التفاعل المختار . وستدعيها : قال أبو هاشم : النصف الأسفل من الأرض فيه اعتادات صاعدة ، والنصف الأعلى فيه اعتادات هابطة فتدفع الاعتادات فلزم التوقف . والمسأل عليه : أن اختصاص كل واحد من النصفين بصفة مخصوصة لا يمكن إلا بالتفاعل المختار . ثبت بما ذكرنا أن سكون الأرض ليس إلا من الله تعالى . وعند هذا نقول : انظر إلى الأرض لتعرف أنها مستمرة بلا علاقة فوقها ولا دعامة تحتها أما أنها لا علاقة فوقها فمشاهد ، على أنها لو كانت معلقة بعلاقة لاحتاجت العلاقة إلى علاقة أخرى لا إلى نهاية ، وبهذا الوجه ثبت أنه لا دعامة تحتها فلعلمنا أنه لا بد من ممسك يمسكها بفدوته واختياره ، وهذا قال الله تعالى (إن الله يمسك السماوات والأرض أن تزولا ولئن زالتا إن أمسكهما من أحد من بعده) .
 الشرط الثاني : في كون الأرض فراشاً لنا أن لا تكون في غاية انصلابة كالخجر ، فإن النوم والمشي عليه مما يؤلم البدن ، وأيضاً لو كانت الأرض من الذهب مثلاً لتعذرت الزراعة عليها . ولا يمكن اتخاذ الآلية منه لتعذر حضرها وتركيبها كما يراه ؛ وأن لا تكون في غاية اللين ، كالماء الذي تنوص فيه الرجل : الشرط الثالث : أن لا تكون في غاية اللطافة والشفافية فإن الشفاف لا يستقر النور عليه ، وما كان كذلك فإنه لا يتسخن من للكواكب والشمس ، فكان يبرد جداً فجعل الله كونه أغبر ، يستقر النور عليه فيسخن فيصلح أن يكون فراشاً للحيوانات . الشرط الرابع : أن تكون بارزة من الماء ، لأن طبع الأرض أن يكون غاصصاً في الماء فكان يجب أن تكون البحار عيطة بالأرض ، ولو كانت كفلك لما كانت فراشاً لنا ، فطلب الله طبيعة الأرض وأخرج بعض جوانبها من الماء كالجزيرة البارزة حتى صلحت لأن تكون فراشاً لنا ، ومن الناس من زعم أن الشرط في كون الأرض فراشاً أن لا تكون كرة ، واستدل بهذه الآية على أن الأرض ليست كرة ، وهذا بعيد جداً ، لأن الكرة إذا عظمت جداً كانت

القطعة منها كانت سطح في إمكان الاستقرار عليه ، والذي يزيده تقريراً أن الجبال أوتاد الأرض ثم يمكن الاستقرار عليها ، فهذا أول والله أعلم .

﴿ السورة الخامسة ﴾ في مسائر منافع الأرض وصفاتها . فالمسألة الأولى : الأشياء المثبتة فيها من فعادون والنبات والحيوان والآثار العلوية والسفلية لا يعلم تفصيلاتها إلا الله تعالى الثانية : أن يتخمر الرطب بها فيحصل الخبث في أبدان المركبات . الثالثة : اختلاف بضع الأرض ، فمنها أرض رطوة ، وصفية ، ورملية ، وسبخة ، وحررة ، وهي قوله تعالى (وفي الأرض قطع متجاورات) وقال (والبلد الطيب يخرج نباته بأذن ربه والذي خبيث لا يخرج إلا نكداً) الرابعة : اختلاف ألوانها فأحمر ، وأبيض ، وأسود ، ورمادي اللون ، وأخضر ، على ما قال تعالى (ومن الجبال جدد بيض وحمر مختلف ألوانها وغرابيب سود) . الخامسة : اصداعها بالنبات ، قال تعالى (والأرض ذات الصدع) . السادسة : كونها خازنة للماء المنزل من السماء وإليه الإشارة بقوله تعالى (وأنزلنا من السماء ماء بقدر فاسكناه في الأرض وإننا على ذهاب به لقادرون) وقوله (قل أرأيتم إن أصبح مالاكم غوراً فمن يأتاكم بماء معين) . السابعة : العيون والأنهار العظام التي فيها وإليه الإشارة بقوله (وجعل فيها رواسي وأنهاراً) . الثامنة : ما فيها من المعدن والفلسزات ، وإليه الإشارة بقوله تعالى (والأرض مبدناها وألقينا فيها رواسي وأثبتنا فيها من كل شيء موزون) ثم بين بعد ذلك غام البيان ، فقال (وإن من شيء إلا عندنا خزائنه وما ننزله إلا بقدر معلوم) . التاسعة : الخبث الذي يخرج الأرض من الحب والنوى قال تعالى (إن الله خلق الخبث والنوى) وقال (يخرج الخبث في الفسادات والأرض) ثم إن الأرض لما طبع الكرم لأنك تدفع إليها حبة واحدة ، وهي تردّها عليك سبعمئة (كمثل حبة أُنبت سبع سنابل في كل سنبل مائة حبة) . العاشرة : حياتها بعد موتها ، قال تعالى (أولم يروا أنا نسوق الماء إلى الأرض الجرز فنخرج به زرعاً) وقال (وأبوء فهم الأرض الميتة يحييناها وأخرجنا منها حياً فمنه ياتلون) الحادية عشرة : ما عليها من السواب المختلفة الألوان والصور والخلق ، وإليه الإشارة بقوله (خلق السباع بغير عمد تروها) التي في الأرض رواسي أن تعبد بكم وبث فيها من كل دابة . والثانية عشر : ما فيها من النبات المختلف اللونه وأنواعه ومناعه ، وإليه الإشارة بقوله (وأثبتنا فيها من كل زوج بييج) فاختلاف ألوانها دلالة ، واختلاف طعمها دلالة ، واختلاف روائحها دلالة ، فمنها قوت لبشر ، ومنها قوت لبهائم ، كما قال (كلوا وارعوا أنعامكم) أما مطعم البشر ، فمنها الطعام ، ومنها الآدام ، ومنها الدواء ، ومنها العاكهة ، ومنها الأنواع المختلفة في الخلقة

والخمسة . قال تعالى (وقدر فيها أوقاتها في أربعة أيام سواء للسائلين) وأيضاً فمنها كسرة البشر ، لأن الكسرة إما نباتية ، وهي الفطن والكتان ، وإما حيوانية وهي الشمر والعصف والأبرسم والجلود ، وهي من الحيوانات التي بنها الله تعالى في الأرض ، فالغنوم من الأرض ، والموس من الأرض . ثم قال (ويخضع ما لا تعلمون) وفيه إشارة إلى منافع كثيرة لا يعلمها إلا الله تعالى . ثم إنه سبحانه وتعالى جعل الأرض سائرة لتبالحك بعد مماتك ، فقال (ألم نجعل الأرض كفاتاً أحياء وأمواتاً ، منها خلقناكم وفيها نعيدكم) ثم إنه سبحانه وتعالى جمع هذه المنافع العظيمة للسماء والأرض فذلك (وسخر لكم ما في السموات وما في الأرض) .

الثالثة عشرة : ما فيها من الأحجار المختلفة ، ففي صفارها ما يصلح نلزبة فتجعل فصوصها للخوانم وفي كبارها ما يتخذ للأبنية ، فانظر إلى الحجر الذي تخرج النار منه مع كثرتة ، وانظر إلى المياقوت الأحمر مع عزته . ثم انظر إلى كثرة انتفع بذلك الخنزير ، وقلة انتفع بهذا الشريد .

الرابعة عشرة : ما أودع الله تعالى فيها من المعادن الشريفة ، كالذهب والفضة ، ثم تأمل فإن البشر استخرجوا الحرف الدقيقة والمصنائع الحلييلة واستخرجوا السمكة من قعر البحر ، واستنزوا الطير من أوج الهواء ثم عجزوا عن إيجاد الذهب والفضة ، ونسب فيه أنه لا فائدة في وجودها إلا الثمنية ، وهذه القائمة لا تحصل إلا عند العزة فانقاد على إيجادها يبطل هذه الحكمة ، فذلك ضرب الله دورها بأن مسدوداً ، يظهر هذه الحكمة وإبقاء لهذه النعمة ، ولذلك فإن ما لا مضرة على الخلق فيه مكنهم منه فصاروا متفكرين من تخلف الشبه من الحاس ، والزجاج من الرمن ، وإن تأمل التعاقب في هذه المنطقت والعجائب فسطر في اقتضار هذه التدابير إلى صنائع حكيم متقدر عليهم سبحانه وتعالى عي يقول الظالمون علواً كبيراً . الخامسة عشرة : كثرة ما يوجد على الجبال والأراضي من الأشجار التي تصلح للبناء ، والسقف ، ثم الحطب . وما أشد حاجة إليه في الخير والطيخ قد نبه الله تعالى على دلائل الأرض ومنفعها بالفاظ لا ينفعها البقاء ويعجز عنها الفصحاء فقال (وهو الذي مد الأرض وجعل فيها رواسي وأنهاراً ومن كل الثمرات جعل فيها زوجين اثنين) وأما الأنهار فمنها العظيمة كالنيل ، وسبحون ، وجيحون ، والفرات ، ومنها الصغير ، وهي كثيرة وكلها تحمل بها عذبة للمشي والزراعة وسائر الفوائد .

المسألة السادسة : في أن السماء أفضل أم الأرض؟ قال بعضهم : السماء أفضل لرحوه . أحدها : أن السماء متعبد الثلاثة ، وما فيها بقعة عصي الله فيها أحد . وثانيها : أن آدم عليه السلام في الجنة بذلك المعصية قبل له أعطى من الجنة ، وقال الله تعالى لا يسكن في جواوي من عاصي . وثالثها : قوله تعالى (وجعلنا السماء سقفا محفوظاً) وقوله (تبارك الذي

جعل في السماء برزخاً ولم يذكر في الأرض مثل ذلك . وراجعها : أن في كثر الأمر ورد ذكر السماء مقدياً عن الأرض في الذكر . وقال آخرون : بل الأرض أفضل لوجوه : أ : أنه تعالى وصف بقاعاً من الأرض بالبركة بقوله (إن أول بيت وضع للناس للذي ببكة مبارك) ب : (في البعثة بالبركة من لشجرة) ج : (إلى المسجد الأقصى الذي باركنا حوله) د : وصف أرض أشام بالبركة فقال (مشارق الأرض ومغاربها التي باركنا فيها) وختمها : وصف جنة الأرض بالبركة فقال (قل أشكم تكفرون) إلى قوله (وجعل فيها راسي من فوقها وبارك فيها) فإن قيل : وأي بركة في الملوك الخالية والعاوز مهلكة ؟ فلنا إنها مساكن للوحوش ومراعى ، ثم إنها مساكن للناس إذا احتاجوا إليها ، فهذه البركات قال تعالى (وفي الأرض آيات للموقنين) وهذه الآيات وإن كانت خاصة لغير موقين لكن لما لم يتفعل بها إلا الموقنون جعلها آيات للموقنين تشريعاً لهم كما قال (عدى للمعتبر) وسلسها : أنه سبحانه وتعالى خلق الأنبياء المكرمين من الأرض على ما قال (منها خفكم وفيها لعتكم) ولم يخلق من السموات شيئاً لأنه قال (وجعل السماء سقفا محفوظاً) . وسابعها : أن الله تعالى أكرم نبيه بها فجعل الأرض كلها مساجد لله وجعل تربها طهوراً . أما قوله (السماء بناء) فيه مسائل :

المسألة الأولى : أنه تعالى ذكر أمر السموات والأرض في كتابه في مواضع ، ولا شك أن أكثر ذكر الله تعالى من ذكر السموات والأرض يدل على عظم شأنها ، وعلى أن نه سبحانه وتعالى فيها أسرار عظيمة ، وحكم بالغة لا يصل إليها أفهام الخلق ولا عقولهم .

المسألة الثانية : في فضائل السماء وهي من وجوه : الأولى : أن الله تعالى زينها بسبعة أشياء بالمصباح (ولقد زيننا السماء الدنيا بمصابيح) وبالنفسر (وجعل للنفسر فيهن نوراً) وبالنشمس (وجعل الشمس مرآجاً) وبالعرش (رب العرش العظيم) وبالكوكبي (وسبع كوكبيه السموات والأرض) وبالنرج (في نوح محفوظ) وبالقلم (نون والقلم) فهذه سبعة : ثلاثة منها ظاهرة ، وأربعة خفية ، ثبت بالدلائل السمعية من الآيات والأخبار . الثاني : أنه تعالى سمي السموات بأسماء تدل على عظم شأنها : سماء ، وسقفا محفوظاً ، وسبعاً طافاً ، وسعاً شادداً . ثم ذكر عافية أمرها فقال (وإذا السماء رجبت ، وإذا السماء كشطت ، يوم نقول السماء - يوم تكون السماء كالذهب ، يوم ثور السماء موداً ، فكأن وردة كاندعان) وذكر مدتها في آيتين فقال (ثم استوى إلى السماء وهي دخان) وقال (أولم ير الذين كفروا أن السموات والأرض كانتا رتفا ففتمزجها) فهذا الاستقصاء الشديد في كيفية حدوثها وقتائها يدل على أنه سبحانه حفظها لحكمه بالغة على ما قال (وما خلقت السماء والأرض وما بينهما

بإطلاق ذلك ظن الذين كفروا) ، والثالث : أنه تعالى جعل السماء قبلة المدعى : فلا يدي ترفع إليها ، والرجوه تتوجه نحوها ، وهي منزل الأنوار وعمل الصفاء والأخسواء والطهارة والعصمة عن الخلل والفساد . الرابع : قال بعضهم السماوات والأرضون على صفتين ، فلسماءات مؤنثة غير متأثرة . والأرضون متأثرة غير مؤنثة والمؤنر أشرف من الضال ، فلهذا السبب قدم ذكر السماء على الأرض في الأكثر ، وأيضاً ظني أكثر الأمر ذكر السموات بلفظ الجمع ، والأرض بلفظ الواحد ، فإنه لا يد من السموات الكثيرة ليحصل بسببها الاتصالات المختلفة للكواكب وتنبه مطلق الشعاعات ، وأما الأرض فقابلية فكانت الأرض الواحدة كافية . الخامس : تفكر في لون السماء وما فيه من صواب التدبير ، فإن هذا اللون أشد الألوان موافقة للبصر وتقوية له ، حتى أن الأطباء يأمرون من أصابه وجع العين بالنظر إلى الزرق ، فانظر كيف جعل الله تعالى أديم السماء ملوناً بهذا اللون الأزرق ، لتستغنى به الابصار الناضرة إليها ، فهو سبحانه وتعالى جعل لونها أنفع الألوان ، وهو المستدير ، وشكلها أفضل الأشكال ، وهو المستدير ، ولهذا قال (أولم ينظروا إلى السماء فوقهم كيف يبنيناها وزيناها وما لها من فروج) يعني ما فيها من فصول ، ولو كانت سقفاً غير محيط بالأرض لكانت الفروج حاصلة ،

﴿ المسألة الثالثة ﴾ في بيان فضائل السماء وبيان فضائل ما فيها ، وهي الشمس والقمر والنجوم أما الشمس فتفكر في طلوعها وغروبها ، فقلوا ذلك ليعلم أمر العالم كله ، فكيف كان الناس يسعون في معاشهم ، ثم المنفعة في طلوع الشمس ظاهرة ، ولكن تأمل النفع في غروبها فقلوا غروبها لم يكن للناس هدوء ولا فرار مع احتياجهم إلى الهدوء والقرار لتحصيل الراحة والبعث الفرة الهاضمة وتنفيذ الغذاء إلى الأعضاء على ما قال تعالى (وهو الذي جعل لكم الليل لتسكنوا فيه والنهار مضراً) وأيضاً قلوا الغروب فكان الخرج جعلهم على مداومة العمل على ما قال (وجعلنا الليل لباساً وجعلنا النهار معاشاً) والثالث : أنه لولا الغروب لكانت الأرض تحمي بشروق الشمس عليها حتى يجترق كل ما عليها من حيوان ، ويهلك ما عليها من نبات على ما قال (ألم تر إلى ربك كيف مد الظل ولو شاء لجعله ساكناً) فصارت الشمس بحكمة الحق سبحانه وتعالى تطلع في وقت وتغرب في وقت ، بمنزلة سراج يدفع لاهل بيت بمقدار حاجتهم ثم يرفع عنهم ليستمروا ويستريحوا نصار النور والظلمة على تضادها متعاونين متظاهرين على ما فيه صلاح العالم هذا كله في طلوع الشمس وغروبها . أما ارتفاع الشمس وانحطاطها فقد جعله الله تعالى سبباً لأقامة الفصول الأربعة ففي الشتاء تنور الحرارة في الشجر والنبات فيقول منه مواد النار ويلطف الهواء ويكثر السحاب والمطر ، ويهوي أبدان

أحيوانات بسبب احتقان الحرارة الغربية في البواطن ، وفي الربيع تتحرك الطبائع وتظهر المواد المتولدة في الشتاء فيطلع النبات وينور الشجر ويهيج الحيوان للسفاد ، وفي الصيف يتقدم الهواء فتتضج النهار ، وتتنحل مضول الأبدان ، ويحف وجه الأرض ، ويتهاى الماء والعمارات ، وفي الخريف يظهر اليس والبرد فتتقل الأبدان قليلاً قليلاً إلى الشتاء ، فانه إن وقع الانتقال دفنة واحدة هلكت الأبدان وقصدت ، وأما حركة الشمس فتأمل في منافعها ، فانها لو كانت واقفة في موضع واحد لاشتدت السخونة في ذلك الموضع واشتد البرد في سائر المواضع ، لكنها تطلع في أول النهار من المشرق تنزع على ما مجازيها من وجه المغرب ، ثم لا تزال تدور وتغشى جهة بعد جهة حتى تنهي إلى المغرب تشرق على الجوانب الشرقية فلا يبقى موضع مكشوف إلا ويأخذ حظاً من شعاع الشمس ، وأيضاً كان الله تعالى يقول لو وقفت في جانب الشرق والسمي قد رفع بناءه على كوة الفقير ، فكان لا يصل النور إلى الفقير ، لكنه تعالى يقول إن كان الغني منعه نور الشمس فأنا أدير الفلك وأديرها عليه حتى يأخذ الفقير نصيبه . وأما منافع ميلها في حركتها عن خط الاستواء ، فنقول : لو لم يكن للكواكب حركة في الميل لكان التأثير مخصوصاً ببقعة واحدة فكان سائر الجوانب تخلو عن المنافع المأخوذة منه وكان الذي يقرب منه مشابه الأحيوان ، وكانت لقوة هلكة لكيفية واحدة ، فان كانت حارة أفتت الرطوبات وأحالتها كلها إلى النارية ولم تتكون التولدات فيكون الموضع المتحاذي لشمس الكواكب على كيفية ، وخطها لا مجازيه على كيفية أخرى وخط متوسط بينهما على كيفية متوسطة فيكون في موضع شتاء دائم يكون فيه امراء والمعالجة وفي موضع آخر صيف دائم بوجع الاعتراف ، وفي موضع آخر ربيع أو خريف لا يتم فيه التضج ولو لم يكن عودات متتالية : وكانت الكواكب تتحرك بهيئاً لكان الميل قليل النفعه وكان التأثير شديد الأضرار . وكان يعرض قريباً مما لم يكن ميل ، ولو كانت الكواكب أسرع حركة من هذه لما كملت المنافع وما تمت ، فاما إذا كان هناك ميل بمعظم الحركة في جهة مدة ، ثم تتقل إلى جهة أخرى بمقدار الحاجة وتبقى في كل جهة برهة من الدهر ثم بذلك تأثيره وكثرت منفعتها ، فسيحان الخلق المدير بالحكمة البالغة والقدرة العبر انتباهه . هذا أما القمر ، وهو المسمى بآية الليل : فاعلم أنه سبحانه وتعالى جعل طلوعه وغيبته مصلحة ، وجعل طلوعه في وقت مصلحة ، وغروبه في وقت آخر مصلحة ، أما غروبه فيه دفع من هرب من عدوه فيستره الليل يخفيه فلا يلحقه طالب منهجو ، ولو لا الظلام لأدركه لغزو ، وهو المراد من قول المتنبي .

وكم نظلّام الليل عندي من بد تخبر أن المأسوة تكذب

وأما حنوعه فيه نفع لمن ضل عنه شيء أخذه الظلام وأظهر القمر . ومن الحكايات : أن أعرابياً نام عن جملة ليلا ففقدته ، فلما طلع القمر وجده فظفر إلى القمر وقال : إن الله صورك ونورك ، وعلى البروج دورك ، فإذا شاء نورك ، وإذا شاء كورك ، فلا أعظم مزيداً أسأله لك ، وكئن أهديت إلى سرور أقدر أهدى الله إليك نوراً ، ثم أنتأ يقول :

ماذا أنسول وقولي فيك ذو نصر وقد كفتني التفصيل والجمال

إن قلت لا زلت مرفوعاً فانت كذا أو قلت زانك ربمي لمهز قد بصل

ولقد كان في العرب من يذم القمر ويقول : القمر يقرب الأجل ، ويضع السارق ، ويدرك الحارب ، ويترك العاشق ، ويبل الكنان ، ويبرم الشبان ، ونسي ذكر الأحباب ، ويقرب الدين ، ويدني الحين . وكان فيهم أيضاً من يفضل القمر عن الشمس من وجوه : أحدها : أن القمر مذكر ، والشمس مؤنث لكن المتنبي طعن فيه بقوله :

فما التفتيت لاسم الشمس عيب ولا التذكير فخر للهلال

وثانيها : أنهم قالوا : القمران ، فجعلوا الشمس تابعة للقمر ، ومنهم من فضل الشمس على القمر بأن الله تعالى قطعها على القمر في قوله (والشمس والقمر بحسبان ، والشمس وضحاها والقمر إذا تلاها) إلا أن هذه الحجة منقوضة بقوله (فمنكم كافر ومنكم مؤمن) وقال (لا يستوي أصحاب النار وأصحاب الجنة) وقال (خلق الموت وأحياه) وقال (إن مع العسر يسراً) وقال (فمنهم ظالم الآية) . أما النجوم : ففيها منافع . المنفعة الأولى : كونها رجوماً للشياطين ، والثانية معرفة القبلة بها ، والثالثة أن يستفي بها المسافرين في البر والبحر ، قال تعالى (وهو الذي جعل لكم النجوم لتهتدوا بها في ظلمات البر والبحر) ثم النجوم على ثلاثة أقسام : غريبة لا تطلع كالكواكب الجنوبية ، وعذابة لا تغرب كالشمالية ، ومنها ما يغرب تارة ويطلع أخرى ، وأيضاً منها ثابت ، ومنها سیارات ، ومنها شرقية ، ومنها غربية . وإنكلام فيها طويل . أما الذي تدعيه للفلاسفة من معرفة الأجرام والأبعاد .

* قدح عنك بحرأ ضل فيه السوايح * قال تعالى (عالم الغيب فلا يظهر على غيبه أحداً إلا من ارتضى من رسول) وقال (وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً) وقال (ولا أقول لكم عندي خزائن الله ولا أعلم الغيب) وقال (ما أشبهتكم خلق السموات والأرض ولا خلق أنفسهم) فقد عجز الخلق عن معرفة ذواتهم وصفاتهم فكيف يقدر أن على معرفة أبعاد الأشياء عنهم ، والعرب مع بعدهم عن معرفة الحقائق عرفوا ذلك ، قال قائلهم

وأعرف ما في اليوم والأمان قبله ولكنني عن علم ما في غد عسي
وفال لبيد فوائده ما تقدرى الصوارب بالخصي ولا زاحرات الطير ما الله صانع

﴿ السكينة الرابعة ﴾ في شرح كون السماء بناء ، قال الجاحظ : إذا تأملت في هذا العالم وجدته كالبيت المعد فيه كل ما يحتاج إليه ، فالسما مرفوعة كالسقف ، والأرض محدودة كالساط ، والنجوم متوزعة كالضبابيح والإنسان كمثل البيت المنصرف فيه ، وضروب الثياب مهابة للمناعة وضروب الحيوانات مصرفة في مصاخرها ، فهذه جملة واضحة دالة على أن المعلم مخلوق يتنبيه كامل وتقدير شامل وحكمة بالغة وقدره غير متناهية والله أعلم .

أما قوله تعالى ﴿ وأنزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقاً لكم ﴾ فلعلهم إن الله تعالى لما خلق الأرض وكانت كالصفوف والفترة المودعة فيه آدم وأولاده ، ثم علم الله أصناف حاجاتهم فكأنه قال يا آدم لا أحوحك إلى شيء غير هذه الأرض لئني هي لك كالأم فقال (أنا صيا لك صبا ثم شققنا الأرض شققاً) فانظر يا عبدي أن اعز الأشياء عندك والذهب والفضة ، ولو أنني حلفت الأرض من الذهب والفضة هل كان يخص منها هذه المنافع ، ثم لئني جعلت هذه الأشياء في هذه الدنيا مع أنها سجن ، فكيف الحال في الجنة ، فالحاصل أن الأرض أمك بل أشفق من الأم ، لأن الأم تسفيك لوناً واحداً من اللبن ، والأرض تقطعمك كذا وكذا لوناً من الأطعمة ، ثم قال (منها حلفناكم وفيها نعيدكم) معناه نودكم إن هذه الأم ، وهذا ليس بوعيد ، لأن المرء لا يوعد بأمه وذلك لأن مكانك من الأم التي وتلك أضيق من مكانك من الأرض ، ثم إنك كنت في بطن الأم تسعة أشهر فما منك جوع ولا عطش ، فكيف إذا دخلت بطن الأم الكبرى ، ولكن الشرط أن تدخل بطن هذه الأم الكبرى ، كما كنت في بطن الأم الصغرى ، لأنك حين كنت في بطن الأم الصغرى ما كانت لك رئة ، فضلاً عن أن تكون لك كبيرة ، بل كنت مضطجداً في بطنها بحيث دعتك مرة إلى الخروج إلى الدنيا فخرجت إليها بالراس طامعة منك لربك ، واليوم يدعوك سبعين مرة إلى الصلاة فلا تجيبه برحمتك ، وأعلم أنه سبحانه وتعالى لما ذكر الأرض والسماء بين ما بينهما من شبه عقد الكعك بانسزال الماء من السماء على الأرض والإخراج به من بطنها أشياء السبل خاضل من الحيوان ، ومن أنواع الثمار رزقاً لبني آدم ليتفكروا في أنفسهم وفي أحوال ما غفروهم وما تحنتهم ، ويعرفوا أن شيئاً من هذه الأشياء لا يقدر على تكوينها وتخليقها إلا من كان غافلاً لها في الذات والمصمت ، وذلك هو الصانع الحكيم سبحانه وتعالى وههنا سؤالات ، السؤال الأول : هل تقولون إن الله تعالى هو الخالق لهذه الثمرات عقيب وصول الماء إليها بمجرد العادة ، أو تقولون إن الله تعالى خلق في الماء

طبيعة مؤثرة ، وفي الأرض طبيعة قابلة ، فإذا اجتمعا حصل لآثر من تلك القوة التي خلقها الله تعالى ؟ والجواب : لا شك أن على كلا القولين لا يذعن الصانع الحكيم وأما التخصيل فتقول : لا شك أنه تعالى قادر على خلق هذه الثمار ابتداء من غير هذه الوسائط لأن الثمرة لا معنى لها إلا جسم قام به طعم ولون ورائحة ورضوبة ، والجسم قابل لهذه الصفات ، وهذه الصفات مقدورة لله تعالى ابتداء لأن المصحح للمقدورية إما الحدوث ، أو الامكان ، وإما هما وعلى التقديرين فإنه يلزم أن يكون الله تعالى قادراً على خلق هذه الأعراض في جسم ابتداء بدون هذه الوسائط ، وبما يؤكد هذا الدليل العقلي من الدلائل للظلية ما ورد الخبر بأنه تعالى يخرج نسيم أهل الجنة للساكنين من غير هذه الوسائط ، إلا أنا نقول قدرته على خلقها ابتداء لا تنافي قدرته عليها بواسطة خلق هذه القوى المؤثرة والمتفابلة في الأقسام ، وظاهر قول المتأخرين من المتكلمين إنكار ذلك ولا بد فيه من دليل . السؤال الثاني : لما كان قادراً على خلق هذه الثمار بدون هذه الوسائط في الحكمة في خلقها بهذه الوسائط في هذه القدة . للضرورة ؟ والجواب : يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد . ثم ذكرنا من الحكم نفصلة وجوهاً . أحدها أنه تعالى إنما أجرى العادة بأن لا يفعل ذلك إلا عن ترتيب وتدرج ، لأن المكلفين إذا تحملوا المشقة في الحرث والغرس ضيقاً للثمرات وكذا أصعبهم في ذلك حالاً بعد حال علموا أنهم لم احتاجوا إلى تحمل هذه المشاق لطلب هذه المنافع الدنيوية ، فلأن يتحملوا مشاق أقل من المشاق العتبية لطلب المنافع الآخروية التي هي أعظم من المنافع الدنيوية كان أولى ، وصار هذا كما قلنا أنه تعالى قادر على خلق اللبنة من غير تناول الدواء لكنه أجرى عادته بتوقيفه عليه لأنه إذا تحمل مرارة الأدوية دفعاً لقصر المرض ، فلأن يتحمل مشاق التكليف دفعاً لقصر العقاب كان أولى وقابها : أنه تعالى لو خلقها دفعة من غير هذه الوسائط لحصل العلم القوي بالسندها إلى الفساد الحكيم ، وذلك كالمذاق للتكليف والابتلاء أما لو خلقها بهذه الوسائط فينتظر المكلف في إسنادها إلى القادر إلى نظر دقيق ، وفكر غامض فيستوجب الشواب : ولهذا قيل : لولا الأسباب لما ارتب موتاب . وثالثها : أنه ربما كان لسمائكة ولأهل الاستيصار عبر في ذلك وأفكار حياتية . السؤال الثالث : قوله (وأنزل من السماء ماء) ينفض نزول الغر من السماء وليس الأمر كذلك فإن الأمطار إنما تنزل من أبخرة ترتفع من الأرض وتتصاعد إلى الطبقة الباردة من الهواء فتجتمع هناك بسبب البرد وتنزل بعد اجتماعها وذلك هو المطر . والجواب من وجوه . أحدها : أن السماء إنما سميت سماء لسموها فكل ما سماك فهو سماء فإذا نزل من السحاب فقد نزل من السماء ، وثانيها : أن المعرك لا تكثر تلك الأجزاء الرطبة من عمق الأرض الأجزاء الرطبة (أنزل من السماء ماء) وثالثها : أن قول الله هو الصدق وقد أخبر أنه تعالى

ينزل المطر من السماء ، فإذا علمنا أنه مع ذلك ينزل من السحاب فيجب أن يقال ينزل من السماء إلى السحاب ، ومن السحاب إلى الأرض . السؤال الرابع : ما معنى من في قوله (من الثمرات) الجواب فيه وجهان . أحدهما : التبعض لأن التكرير اعني ماء ورزقاً بكتفائه وقد قصد بتكريرها معنى التبعضية فكانه قيل وأزلنا من السماء بعض الماء فأخرجنا به بعض الثمرات ليكون بعض رزقكم . والثاني : أن يكون للبيان كقولك انقضت من الدراهم إنفاقاً ، فإن قيل فبم انتصب رزقاً قلنا إن كل من للتبعض كان انتصابه بأنه مفعول له . وإن كانت مبيته كان مفعولاً لأخرج . السؤال الخامس : الثمر المخرج بماء السماء كثير ، فلم قيل الثمرات دون الثمر أو الثمار؟ الجواب : تنبيهاً على قلة ثمار الدنيا وإشعاراً بتعظيم أمر الآخرة والله أعلم .

أما قوله تعالى (فلا تجعلوا لله أنداداً وأنتم تعلمون) فيه مؤالات السؤال الأول : بم تعلق قوله (فلا تجعلوا) الجواب فيه ثلاثة أوجه . أحدها : أن يتعلق بالأمر ، أي اهدوا فلا تجعلوا لله أنداداً فإن أصل العبادة وأساسها التوحيد . وثانيها : بلعل ، والمعنى خلفكم لكي تنظروا وتحققوا عقابه فلا تثبتوا له ندأ فإنه من أعظم موجبات العقاب . وثالثها : بقوله (الذي جعل لكم الأرض فراشاً) أي هو الذي خلق لكم هذه الدلائل الباهرة فلا تسخطوا له شركاء السؤال الثاني : ما فائدة الجواب : أنه المثل المتنازع وقاددت الرجل نافرته من ند ندوها إذا نفر كاذ كل واحد من الطرفين بناد صاحبه أي نافرء ويعانده ، فإن قيل إنهم لم يقولوا إن الأصنام تنازع الله . قلنا لما عبدوها وسموها آلهة أشبهت حاضهم حال من يعتقد أنها آفة قادرة على منازعته فقبلهم فهم ذلك على سبيل التهكم وكما تهكم بلفظ الله شنع عليهم بأنهم جعلوا أنداداً كثيرة لمن لا يصلح أن يكون له ند فقط ، وقرأ محمد بن السميع فلا تجعلوا لله ندأ . السؤال الثالث : ما معنى (وأنتم تعلمون) الجواب : معناه إنكم لكمال عقولكم تعلمون أن هذه الأشياء لا يصح جعلها أنداداً لله تعالى ، فلا تقولوا فذلك فإن القول القبيح ممن علم فبحه يكون قبيح وجهها مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ اعلم أنه ليس في العالم أحد يشبه الله شريكاً يساويه في الوجود والقدرة والعلم والحكمة ، وهذا محال لم يوجد إلى الآن لكن الشيعة يشنون إلهين أحدهما حليم يفعل الخير والثاني سفيه يفعل الشر ، وأما اتخاذ معبود سوى الله تعالى فهي الذاهين إلى ذلك كثرة ، ففرق الأول عبدة الكواكب وهم الصائبة ، فاتهم يقولون إن الله تعالى خلق هذه الكواكب ، وهذه الكواكب هي المدبرات لهذا العالم ، قالوا فيجب علينا أن نعبد الكواكب ،

والكواكب تعبد الله تعالى . والفريق الثاني : النصارى الذين يعبدون المسيح عليه السلام . والفريق الثالث : عبدة الأوثان ، واعلم أنه لا دين أقدم من دين عبدة الأوثان ، وذلك لأن أقدم الأنبياء الذين نقل البينات عنهم هو نوح عليه السلام ، وهو إذا جاء بالرد عليه على ما أحبر الله تعالى عن قومه في قوله (وقالوا لا نؤمن بك ولا نؤمن بالذي تقول ولا نؤمن بالله ولا نعبد الله وعلينا قومنا كنعان وسر) فعلمنا أن هذه المقالة كانت موجودة قبل نوح عليه السلام . وهي باقية إلى الآن بل أكثر أهل العالم مستمعون عن هذه المقالة . والتدين والمذهب الذي هذا شأنه يستحيل أن يكون بحيث يعرف فساد بالضرورة لكن انعم بأن هذا الحجر المنحوت في هذه الساعة ليس هو الذي خلطني وحلق السموات والأرض علم ضروري فيستحيل إضباق الجمع العظيم عليه ، فوجب أن يكون لعبدة الأوثان غرض آخر سوى ذلك والعلية ذكر وإيه وجوهاً . أحدها : ما ذكره أبو معشر جعفر ابن محمد المنجم البلخي في بعض مصنفاته أن كثيراً من أهل الصين والهند كانوا يعبدون بالله وملائكته ويعتقدون أن الله تعالى حسم وذو صورة كأحسن ما يكون من الصور ، وهكذا حال الملائكة أيضاً في صورهم الخسنة ، وأنهم كلهم قد احتجوا بما بالسماء وأن الواجب عليهم أن يصوغوا تماثيل أنيقة المظهر حسة الرواء على الهيئة التي كانوا يعتقدونها من صور الآله والملائكة ، فيعكفون على عبادتها فاصدين حبل الزلزال إلى الله تعالى وملائكته فإن صبح ما ذكره أبو معشر فانسب في عبادة الأوثان اعتقاد الشبه . وثانيها : ما ذكره أكثر العلماء وهو أن الناس رأوا تغيرات أحوال هذا العالم مبرطة بتغيرات أحوال الكواكب فإن بحسب قرب الشمس وبعدها عن مسك الرأس تحدث الفصول المختلفة والأحوال المتباينة ، ثم ينهم رصدوا أحوال سائر الكواكب فاعتقدوا ارتباط السعادة والنحوسة في انديان بكيفية وقوعها في طوابع الناس فيما اعتقدوا ذلك بالغوا في تعظيمها ، فمنهم من اعتقد أنها أشياء واجبة الوجود لدونها وهي التي خلقت هذه العوالم ، ومنهم من اعتقد أنها مخلوقة لإله الأكر لكنها خالفة لهذا العالم ، فالأولون اعتقدوا أنها هي الآله في الحقيقة والفريق الثاني هي الوسائط بين الله تعالى وبين البشر ، فلا حرم انشعوا بعبادتها والخصوع لها ، ثم لما رأوا الكواكب مستقرة في أكثر الأوقات عن الأبصار اتخذوا لها أصناماً وقبلوا على عبادتها فاصدين بتلك العبادات تلك الأحرار العالية ، ومتفرجين إلى أشباحها الغائبة ، ثم لما طلعت المدة الغوا ذكر الكواكب ونجودوا لعبادة تلك التماثيل ، فهذا هو الحقيقة عبدة الكواكب . وثالثها : أن أصحاب الأحكام كانوا يعبدون أوثاناً في الصين المطبوعة نحو الآلاف والآلاف ويزعمون أن من اتخذ صنماً في ذلك الوقت عمل وجه خاص فإنه ينتفع به في أحمر محبوسة نحو السعادة والخص ودفع الأفات وكانوا إذا اتخذوا ذلك الصنم عظموه لاعتقادهم أنهم ينتفعون به قلما

بالغوا في ذلك التعظيم صار ذلك كالعبادة ولما طال مدة ذلك الفعل نسوا مبدأ الأمر واستغلوا بعبادتها على الجهالة بأصل الأمر . ورابعها : أنه متى مات منهم رجل كبير يعتقدون فيه أنه مجاب للدعوة ومقبول الشفاعة عند الله تعالى على ما أخبر الله تعالى عنهم بهذه المقالة في قوله (هؤلاء شفعتوا عند الله) وخامسها : لعلمهم المخدوها بخاريب تصلوتهم وطاعتهم ويسجدون إليها لا لها كما أنا نسجد إلى القبة لا للقبة ولما استمرت هذه الحالة ظن الجهال من القوم أنه يجب عبادتها . ومذسها : لعلمهم كانوا من المجسمة فاعتقدوا جواز حلول الرب فيها فعبدوها على هذا التأويل ، فهذه هي الوجوه التي يمكن حل هذه المقالة عنها حتى يصير بحيث يعلم بطلانه بضرورة العقل .

﴿ المسألة الثانية ﴾ فإن قال قائل : لما رجع حاصل مذهب عبدة الأوثان إلى هذه الوجوه التي ذكرناها فمن أين يلزم من إثبات خالق العالم أن لا يجوز عبادة الأوثان ؟ الجواب قلنا : إنه تعالى إنما نبه على كون الأرض والسماء مخلوقتين بما بينا أن الأرض والسماء يشاكون مائل الأجسام في الجسمية فلا بد وأن يكون اختصاص كل واحد منهما بما يختص به من الأشكال والصفات والأخبار بتخصيص محض وبيننا أن ذلك اختصاص لموكن جسمياً لا فخر هو أيضاً إلى تخصيص آخر ، فوجب أن لا يكون جسمياً ، إذا ثبت هذا فنقول : أما قول من ذهب إلى عبادة الأوثان بناء على اعتقاد الشبه فلما ذلك بهذه الدلالة عن نفى الجسمية فقد بطل قوله ، وأما القول الثاني وهو أن هذه الكواكب هي المعبودة لهذا العالم فلما أقمنا الدلالة على أن كل جسم يقتصر في اتصاله بكل ما تصف به إلى التفاعل المختار بطل كونها آلهة ، وثبت أنها عبدة لا أرباب ، وأما القول الثالث وهو قول أصحاب الطلسمات فقد بطل أيضاً لأن تأثير الطلسمات إنما يكون بواسطة قوى الكواكب ، فلما دللنا على حدوث الكواكب ثبت فوق وبطل قولهم . وأما القول الرابع والخامس فليس في العقل ما يوجب أو يحلله ، لكن انشرع لما منع منه وجب الامتناع عنه . وأما القول السادس فهو أيضاً بناء على التشبيه ثبت بما قدمنا أن إتقاة الدلالة على افتقار العالم إلى الصانع اختلوا انتزه عن الجسمية بطل القول بعبادة الأوثان على كل التأويلات والله أعلم .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ أعلم أن اليونانيين كانوا قبل خروج الإسكندر عملوا إلى بناء هيكل هم معروفة بآلهة القوى الروحانية والأجرام النيرة والمخدوها معبوداً أهم على حدة ، وقد كان هيكل العملة الأولى - وهي عندهم الأمر الإلهي - وهيكل العقل الصريح ، وهيكل الالهة المطلقة . وهيكل النفس والصورة مدورات كلها . وكان هيكل زحل مستمسكاً . وهيكل

وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿١٦﴾ فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَمْ تَمْعَلُوا فَأْذَنُوا النَّارَ أَنْ يَبْعَثَ عَلَيْهَا

النَّاسُ وَالْحِجَابَةُ أَعَدَّتْ لِلْكَافِرِينَ ﴿١٧﴾

المشترى مثلاً . وهيكल المريخ مستطيلاً ، وهيكل الشمس مربعاً ، وكان هيكل الزهرة مثلثاً في حوافه مربع وهيكل عطارد مثلثاً في حوافه مستطيل ، وهيكل القمر مثلثاً بزعم أصحاب الفاربيج أن عمرو بن لحي لما ساد قومه وثراًس على طيفانهم ودلى أمر البيت الحرام اتفقت له سفرة إلى البلقاء فرأى قوماً يمدون الأصنام فسألهم عنها فقالوا هذه : رب رب نستعصر بها فنصر ، ونستضي بها فسطي . فالتمس إليهم أن يكرموا بواحد منها فأعطوه الصنم القمر وفجئيل فسار به إلى مكة ووضعوه في الكعبة ودعا الناس إلى تعظيمه ، وذلك في أول ملك سايور في الأكتاف . وأعلم أن من بيوت الأصنام المشهورة : غمدان ، الذي بناء الضحاك على اسم الزهرة بمدينة صنعاء وخزبه عثمان بن عفان رضي الله تعالى عنه ، ومنه : نوبهار بلخ ، الذي بناء متوشهر الملك على اسم القمر ثم كان لقبائل العرب أوثان ممرورة مثل : ود ، بدوية الجندل لكلب ود سواج ، لبني هذيل ود يغوث ، لبني مدحج ود يعوق ، لعمدان ، ونسر ، بأرض حمير الذي لكلاخ ود اللات ، بالطائف للقيظ ود مناة ، يثرب للخروج ود العزى ، لكثانة بنواحي مكة ود أساف ونائلة ، على الصفا والمروة وكان قصي جد رسول الله ﷺ ينهاهم عن عبادتها ويدعوهم إلى عبادة الله تعالى ، وكذلك زيد بن عمرو بن ثعلب ، وهو الذي يقول :

أربا واحداً أم الفرب
أدين إذا تقسمت الأمور
تركبت غلات وانعزى جميعاً
كذلك يفعل الرجل البصير

الكلام في النبوة

قوله تعالى : ﴿ وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴾ فإن لم تفعلوا ولم تفعّلوا فأتوا النار التي وتودها الناس والحجارة أعدت للكافرين ﴿ في الآية مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ اعلم أنه سبحانه وتعالى لما أقام الدلائل الفاضلة على إثبات الصانع



وأبطل القول بالشريك عقبه بما يدل على الشبهة ، وذلك يدل على فساد قول التعليمية الذين حملوا معرفة الله مستفادة من معرفة الرسول ، وقول الحشوية الذين يقولون لا تحصل معرفة الله إلا من القرآن والأخبار ، وما كانت نبوة محمد (صلى الله عليه وسلم) مبنية على كون القرآن معجزاً أقام الدلالة على كونه معجزاً . وأعلم أن كونه معجزاً يمكن بيانه من طرفين . الأول : أن يقال إن هذا القرآن لا يتخلو حاله من أحد وجوه ثلاثة : إما أن يكون مساوياً لسائر كلام الفصحاء أو زائداً على سائر كلام الفصحاء بقدر لا يتفرض العادة أو زائداً عليه بقدر يتفرض ، والقصيان الأولان باطلان تعين الثالث ، وإما قلنا إنها باطلان ، لأنه لو كان كذلك لكان من الواجب أن يأتيوا بثلث سورة منه إما مجتمعين أو منفردين ، فإن وقع التنازع وحصل الحروف من عدم القول بالمشهور والحكام يزولون الشبهة ، وذلك نهاية في الاحتجاج لأنهم كانوا في معرفة اللغة والاصلاح على قوانين الفصحاة في الغاية . وكانوا في حجة بطلان أمره في الخفية حتى بذلوا النفوس والأموال وارتكبوا ضروب النهائك والحن ، وكانوا في الخفية والألفة على حد لا يظنون آخر فكيف الباطل ، وكل ذلك يرجع الاتيان بما يتدرج في قوله والمعارضة أسوى الفوادح ، فلما لم يأتوا بها علمنا عجزهم عنها ثبت أن القرآن لا يماثل قولهم ، وأن التفاتوا بهن وبين كلامهم ليس تماثراً معتاداً هو إذن تفاوت ناقض للعادة فوجب أن يكون معجزاً ، فهذا هو المراد من تقرير هذه الدلالة فظهر أنه سبحانه كما لم يكف في معرفة التوحيد بالثبوت فكذلك في معرفة النبوة لم يكف بالثبوت ، وأعلم أنه قد اجتمع في القرآن وجوه كثيرة تقتضي نقصان فصاحته ، ومع ذلك فإنه في الفصاحة بلغ النهاية التي لا غاية لها ورواها فدل ذلك على كونه معجزاً . أحدها : أن فصاحة العرب أكثرها في وصف مشاهدات مثل وصف بعير أو فرس أو جارية أو ملك أو ضربة أو طعنة أو وصف حرب أو وصف عارة وليس في القرآن من هذه الأشياء شيء فكان يجب أن لا تحصل فيه الألفاظ الفصيحة التي اتفقت للعرب عليها في كلامهم ، وثانيها : أنه تعالى راعى فيه طريقة الصدق وتنبه عن الكذب في جميعه وكل شاعر ترك الكذب والتزم الصدق نزل شعره ولم يكن جيداً ألا ترى أن لبيد من ربيعة وحسان بن ثابت لما أسلما نزل شعرهما . ولم يكن شعرهما الاسلامي في الجودة كشعرهما الجاهلي ، وإن الله تعالى مع ما تنزه عن الكذب والمجازفة جاء بالقرآن فصيحاً كما ترى . وثالثها : أن الكلام الفصيح والشعر الفصيح إذا اتفق في الغصبة في البيت والبيتين ، والباقي لا يكون كذلك ، وليس كذلك القرآن لأن كله فصيح بحيث يعجز الخلق عنه كما عجزوا عن جلته . ورابعها : أن كل من قال شعراً فصيحاً في وصف شيء فإنه إذا كرهه لم يكن كلامه اللطفي في وصف ذلك الشيء بمنزلة كلامه الأول . وفي القرآن التكرار الكثير ومع ذلك كل واحد منها في خاتمة الفصاحة ولم يظهر التفاوت أصلاً . وخامساً : أنه تقتصر على إعجاب العبادات وتحريم القباحات وأخت على

مكرام الأخلاق وفرك الدنيا واختيار الآخرة ، وأمثال هذه الكلمات توجب تفهين النصيحة ، وسندسها : **أهم قالوا** إن شعر ، يرى ، القيس يحسن عند الطرب وذكر النساء وصفة الخليل ، وشعر النابتة عند الحرف ، وشعر الأعشى عند الطلب ووصف الخمر ، وشعر زهير عند الرغبة والرجاء ، وبالجملة فكل شاعر يحسن كلامه في فن فانه بضعب كلامه في غير ذلك كمن ، أما القرآن فانه جاء مصيحاً في كل القنون على غاية النصيحة : **ألا ترى أنه سبحانه وتعالى** قال في الترغيب (فلا تعلم نفس ما أحضى لهم من قرأ آيتين) وقال تعالى (وفيها ما تشبهه الأنفس وثلث الآيتين) وقال في التهريب (أنتم أن يحسف بكم جانب البير الآيات) وقال (أنتم من في السماء أن يحسف بكم الأرض فاذ هي تمور . أم أنتم الآية) وقال (وعلم كل جبار عيبه) إلى قوله (وبأنه الموت من كل مكان) وقال في الزجر ما لا يلقاه وهم البشر وهو قوله (فكلا أخذا بذنبه) إلى قوله (ومهم من أغرق) وقال في الوعظ ما لا يزيد عليه (أفرايت إن متناهم سنين) وقال في الإيهامات (الله يعلم ما تحمل كل أنثى ما تغيض الأرحام وما تزداد إلى آخره) . **وسابعها** : أن القرآن أصل العلوم كلها فعلم الكلام كله في القرآن ، وعلم الفقه كله مأخوذ من القرآن ، وكذلك علم أصول الفقه ، وعلم النحو واللغة ، وعلم الزهد في الدنيا وأخبار الآخرة ، واستعمال مكرام الأخلاق ، ومن تامل كتاباً في دلائل الإعجاز عسى أن القرآن قد بلغ في جميع وجوه النصيحة إلى النهاية انفسوى ، الضريق الثاني : أن تقول : القرآن لا يحملوا إما أن يقال إنه كان بالغاً في النصيحة إلى حد الإعجاز ، أو لم يكن كذلك فإن كان الأول ثبت أنه معجز وإن كان الثاني كانت المعارضة على هذا التقدير ممكنة لعدم إتيانهم بالمعارضة مع كون المعارضة ممكنة ومع توفر دواعيهم من الاتيان بها أمر خارجي المعتادة فكان ذلك معجزاً فثبت أن القرآن معجز على جميع التوجه وهذا الطريق عندنا أقرب إلى الصواب .

في أسئلة الثانية : أنه قال (نزلنا) على لفظ النزول دون الانزال لأن المراد النزول على سبيل التدرج ، وذكر هذا اللفظ هو الدلائل بهذا المكان لأهم كانوا يقولون : لو كان هذا من عند الله ومختلفاً لما يكون من عند الناس لم ينزل هكذا نجوماً سورة بعد سورة على حسب التوفيق ووتوع الحوادث وعلى سنن ما نرى عليه أهل الخطابة والشعر من وجود ما يبرج منهم مفرقا حياً فبعيننا بحسب ما يظهر من الأحوال المتحددة والخارجات المختلفة فإن الشاعر لا يظهر ديوان شعره دفعة والمرسل لا يظهر ديوان رسائله وخطبه دفعة فلو أنزل الله تعالى أنزله على اختلاف هذه العادة جملة (وقال النبي كفروا لولا أنزل عليه القرآن جملة واحدة) والله سبحانه وتعالى ذكر ههنا ما يدل على أن القرآن معجز مع ما يزيل هذه التشبهة وتقريبه أن هذا القرآن النازل على هذا التدرج إما أن يكون من جنس مقدور البشر أو لا يكون ، فإن كان الأول رجب إتيانهم بمثله أو بما يفرب منه على التدرج ، وإن كان الثاني ثبت أنه مع نزوله على

التلويح معجز وفري ، هـ على هبانا ، يريد رسول الله ﷺ وأمنه .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ السورة هي طائفة من القرآن ، ولأولها إن كانت أصلاً فإما أن تسمى بسور المدينة وهو حائظها لأنها طائفة من القرآن محدودة كالبلد المسور أو لأنها محتوية على هتوف من العلم كاحتواء سور المدينة على ما فيها ، وإما أن تسمى بالسورة التي هي التربة لأن السورة بمنزلة المنازل والمراتب يترقى فيها القارئ ، وهي أيضاً في أنفسها طوال وأوساط وقصار ، أو لرفعة شأنها وجلالة محلها في الدين ، وإن جعلت ولأولها متقلبة عن همزة فلائها قطعة وطائفة من القرآن كالسورة التي هي البقية من الشيء والفضلة منه . فإن قيل فما فائدة تفعليح القرآن سوراً قلنا من وجوه . أحدها : ما لأجله يوب المصنفون كتبهم أبواباً وقصولاً . وثانيها : أن الجنس إذا حصل تحته أنواع كان أفراد كل نوع عن صاحبه أحسن . وثالثها : أن القارئ إذا ختم سورة أو باباً من الكتاب ثم أحد في آخر كان أنشطه وأثبت على التحصيل منه لو استمر على الكتاب بطوله ، ومثله المسائر إذا علم أنه قطع ميلاً أو طوي فرسخاً نفس ذلك عنه ونشطه للسير . ورابعها : أن الحافظ إذا حفظ السورة اعتضد أنه أخذ من كتاب الله طائفة مستقلة بنفسها فيجل في نفسه ذلك ويفتبط به ، ومن ثم كانت القراءة في الصلاة بسورة تامة أفضل .

﴿ المسألة الرابعة ﴾ قوله (فأتوا بسورة من مثله) يدل على أن القرآن وما هو عليه من كونه سوراً هو على حد ما أنزله الله تعالى بخلاف قول كثير من أهل الحديث : أنه نظم على هذا الترتيب في أيام عثمان فلذلك صح التحدي مرة بسورة ومرة بكل القرآن .

﴿ المسألة الخامسة ﴾ اعلم أن التحدي بالقرآن جاء على وجوه . أحدها : قوله (فأتوا بكتاب من عند الله هو أهدي) . وثانيها : قوله (قل لئن اجتمعت الأنس والنجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً) . وثالثها : قوله (فأتوا بعشر سور مثله مفتريات ورابعها : قوله (فأتوا بسورة من مثله) ونظير هذا كمن يتحدى صاحبه بتصنيفه فيقول اثنتي بمثله ، اثنتي بصفته ، اثنتي بربعه ، اثنتي بمسألة منه ، فإن هذا هو النهاية في التحدي وإزالة العذر فإن قيل قوله (فأتوا بسورة من مثله) يتناول سورة الكوثر ، وسورة العصر وسورة قل يا أيها الكافرون ، ونحن نعلم بالضرورة أن الاتيان بمثله أو بما يقرب منه محسوس فإن قلتم إن الاتيان بأمثال هذه السور خارج عن مقدور البشر كان ذلك مكابرة والإقدام على أمثال هذه المكابرات مما يطرُق التهمة إلى الدين ، قلنا فهذا السبب اخترنا الطريق الثاني ، وقلنا إن بلغت هذه السورة في الفصاحة إلى حد الإعجاز فقد حصل المقصود ، وإن لم يكن الأمر كذلك كان امتناعهم عن المعارضة مع شدة دواعيهم إلى توهين أمره معجزاً . فعلى هذين التقديرين يحصل المعجز .

﴿ المسألة السادسة ﴾ الضمير في قوله (من مثله) إل ماذا يعود وفيه وجهان . أحدهما ، أنه عائد إلى « ما » في قوله (مما نزلنا على عبدنا) أي فأتوا بسورة مما هو على صفته في الفصاحة وحسن النظم والثاني : أنه عائد إلى « عبدنا » أي فأتوا ممن هو على حاله من كونه بشراً أمياً لم يقرأ الكتب ولم يأخذ من العلماء ، والأول مردود عن عمر وابن مسعود ، وابن عباس والحسن وأكثر المحققين ، ويدل على الترجيح له وجوه . أحدها : أن ذلك مطابق لسائر الآيات الواردة في باب التحدي لا سيما ما ذكره في يونس (فأتوا بسورة مثله) . وثانيها : أن البحث إنما وقع في المنزل لأنه قال (وإن كنتم في ريب مما نزلنا) فوجب صرف الضمير إليه ، ألا ترى أن المعنى وإن ارتبتم في أن القرآن منزل من عند الله فهاتوا شيئاً مما يماثله وقضية القريب لو كان الضمير مردوداً إلى رسول الله ﷺ أن يقال : وإن ارتبتم في أن محمد منزل عليه فهاتوا قرآناً من مثله . وثالثها : أن الضمير لمركان عائد إلى القرآن لاقتضى كونهم عاجزين عن الإتيان بمثله سواء اجتمعوا أو انفردوا أو سواء كانوا أميين أو كانوا عالمين محصلين ، أما لو كان عائد إلى محمد ﷺ فذلك لا يقتضي إلا كون أحدهم من الأميين عاجزين عنه لأنه لا يكون مثل محمد إلا الشخص الواحد الأمي فأما لو اجتمعوا وكانوا قارئين لم يكونوا مثل محمد ، لأن الجماعة لا تماثل الواحد ، والغاية لا يكون مثل الأمي ، ولا شك أن الإعجاز على الوجه الأول أقوى . ورابعها : أنها لو صرفنا الضمير إلى القرآن فكونه معجزاً إنما يكمل بتقرير كمال حاله في كونه أمياً بعيداً عن العلم . وهذا وإن كان معجزاً أيضاً إلا أنه لما كان لا يتم إلا بتقرير نوع من التفصيل في حق محمد عليه السلام كان الأول أولى . وخامسها : أنها لو صرفنا الضمير إلى محمد عليه السلام لكان ذلك يرهق أن صدور مثله القرآن ممن لم يكن مثل محمد في كونه أمياً يمكن . ولو صرفناه إلى القرآن لدل ذلك على أن صدور مثل من الأمي وغير الأمي ممنوع فكان هذا أولى .

﴿ المسألة السابعة ﴾ في المراد من الشهداء وجهان . الأول : المراد من ادعوا فيه الإلهية وهي الأوثان ، فكانه قيل لهم إن كان الأمر كما يقولون من أنها تستحق العبادة لما أنها تنفع وتضر فقد دفعتم في منازعة محمد ﷺ إلى فاقة شديدة وحاجة عظيمة في التخلص عنها فتمجّلوا الاستعانة بها وإلا فاعلموا أنكم مبطلون في ادعاء كونها آفة وأنها تنفع وتضر ، فيكون في الكلام محاجة من وجهين . أحدهما : في إبطال كونها آفة . والثاني في إبطال ما أنكروه من إعجاز القرآن وأنه من قبله . الثاني : المراد من الشهداء أكابرهم أو من يوافقهم في إنكار أمر محمد عليه السلام ، والمعنى وادعوا أكابركم ووزراءكم ليعينوكم على المرافعة وليحكموا لكم وعليكم فيها يمكن ويتعذر . فإن قيل هل يمكن حمل اللفظ عليهما معاً ويتقدير التعذر فليهما أولى ؟

قلنا أما الأول فممكن لأن الشهداء جمع شهيد بمعنى الحاضر أو القائم بالشهادة فيمكن جعله مجازاً عن المعين والناصر ، وأوثانهم وأكابرهم مشتركة في أنهم كانوا يعتقدون فيهم كونهم أنصاراً لهم وأعرافاً ، وإذا حملنا اللفظ على هذا المفهوم المشترك دخل الكل فيه وأما الثاني فنقول : الأولى حمه على الأكابر ، وذلك لأن لفظ الشهداء لا يطلق ظاهراً إلا على من يصح أن يشاهد ويشهد فيحمل بالمعادنة ويؤدي الشهادة ، وذلك لا يتحقق إلا في حق راسلهم ، أما إذا حملناه على الأوثان لزم المجاز ، في إطلاق لفظ الشهداء على الأوثان أو بفان : المراد وادعوا من تزعمون أنهم شهداؤكم ، والاختيار خلاف الأصل ، أما إذا حملناه على الوجه الأول صح الكلام ، لأنه يصير كأنه قال : وادعوا من يشهد بعضكم لبعض لاتفاقكم على هذا الإنكار . فإن المتفقين على المذهب يشهد بعضهم لبعض لمكان الموافقة فصحت الاضادة في قوله شهداءكم ، ولأنه كان في الحرب أكابر يشهدون على التنازعين في الفصاحة بأن أحدهما أهل درجة من الآخر ، وإذا ثبت ذلك ظهر أن حل الكلام عن الحقيقة أولى من حمله على المجاز .

﴿ السأنة الثامنة ﴾ أما (دون) فهو أدنى مكان من الشيء ومنه الشيء الدون ، وهو الحقير الدني ، ودون الكتب إذا جمعها لأن جمع الشيء أدناه بعض من بعض ويقال : هذا دون ذلك إذا كان أحط منه قليلاً ، ودونك هذا ، أصله خذ من دونك أي من أدنى مكان منك فاختصرتم استعير هذا اللفظ للتفاوت في الأحوال ، فبذل زيد دون عمرو في الشرف والعظم ، ثم اتسع فيه فاستعمل في كل ما يجاوز حداً إلى حد ، قال الله تعالى (لا يتخذ الكافرون أولياء من دون المؤمنين) أي لا يجاوزون ولاية المؤمنين إلى ولاية الكافرين فإن قيل فما متعلق من دون الله قلنا فيه وجهان . أحدهما : أن متعلقه شهداءكم ، وهذا فيه احتمالان . الأول : المعنى ادعوا الذين اتخذوهم آلهة من دون الله وزعمتم أنهم يشهدون لكم يوم القيامة أنكم على الحق ، وفي أمرهم أن يستظهروا بالجهاد الذي لا يتعلق في معارضة القرآن الممجز بقصاحته غاية التهكم بهم . والثاني : ادعوا شهداءكم من دون الله أي من دون أوليائه ومن غير المؤمنين ليشهدوا لكم أنكم أنتم بمثله . وهذا من المسألة والاشعار بأن شهداءكم وهم فرسان القصاحة تأبى عليهم الطبايع السليمة أن يرخصوا لأنفسهم بالشهادة الكاذبة وثانيهما : أن متعلقه هو الدعاء ، والمعنى ادعوا من دون الله شهداءكم ، يعني لا تستشهدوا بالله ولا تقولوا الله يشهد أن ما تدعيه حق ، كما يقول العاجز عن إقامة البينة على صحة دعواه ، وادعوا الشهداء من الناس الذين شهادتهم بينه تصحح بها الدعاوى عند الحكام ، وهذا تمجيز لهم وبيان لاتنطاعهم ، وأنه لم يبق لهم من حيث من فوهم : الله يشهد إنا صادقون .

﴿ مسألة التاسعة ﴾ قال القاضي هذا التحدي يطل القول بالجهر من وجوه . أحدها : أنه مبني على بعض مثله من يصح العمل به ، فمن بطل كونه العهد فاعلامه بجمعه إثبات التحدي أصلاً وفي هذا يطل الاستدلال بالمعجز . وثانيها : أن تعدد على قومه يكون لعقد القدرة الموجهة ويستري في ذلك ما يكون مجزئاً . وما لا يكون فلا يصح معنى التحدي على قومه وثالثها : أن ما يضاف إلى العهد قائم تعالى هو الحالة به فتعديه تعالى لهم يعود في التحديق في أنه متحد لنفسه وهو قادر على منه من غير شك فيجب أن لا يشت الاعجاز على هذا القول وربعها : أن المعجز إنما يدل بما فيه من نفس العادة ، فإذا كان قومه : إن تعدد أيضاً ليس بفعل لم يثبت هذا الفرق فلا يصح الاستدلال بالمعجز . وخامسها : أن الرسول ﷺ يخرج بأنه تعالى خصه بذلك تصديقاً له فيما ادعاه ولولم يكن ذلك من قبله تعالى لم يكن داخل في الاعجاز . وعلى قومه بالجهر لا يصح هذا الفرق ، لأن تعدد وغير لعقد لا يكون إلا من قبله . والجواب : أن المطلوب من التحدي إما أن يأتي الخصم بالتحدي به قصد أن يقع ذلك منه اتفاقاً ، وإثباتي باطل ، لأن الاتفاقيات لا تكون في وسعه ، حيث الأول وإذا كان كذلك ثبت أن آياته بالتحدي موقوف على أن يحصل في قلبه قصد إثبه ، فذلك القصد إن كان من لزوم التسلسل وهو محال . وإن كان من الله تعالى فحيثما يعود الجهر ويلزمه كل ما أوردناه علينا ويطل كل ما قال .

ثانياً قوله تعالى ﴿ فان لم تفعلوا ولن تفعلوا ﴾ فاعلم أن هذه الآية دالة على المعجز من وجوه أربعة أحدها : أنانعلم بالثبوت أن العرب كانوا في غيبة العدد ورسول الله ﷺ وفي غلبة الحرص على إبطال أمره ، لأن مفارقة الأوطان والعشيرة وبذل النفوس وانفج من أقوى ما يدل على ذلك ، فإذا نضاف إليه مثل هذا التفريع وهو قوله تعالى فان لم تفعلوا ولن تفعلوا مضموناً في وسمهم وإمكانهم لاقيان بمثل انقراض أو بمثل سورة منه لأثوابه ، فحيث ما اتوا به طهر المعجز . وثانيها : وهو أنه عليه السلام وإن كان منهاياً عندهم مما يتصل بالنهية فقد كان معلوم الحال في دهور العقلي والذهني والمعرفة بالعواقب ، فلم تفرقت النهية إلى ما ادعاه من السوء لما استجاز أن يتحداهم ويبلغ في التحدي إلى ماياته ، بل كان يكون وجلاً خائفاً مما يتفرقه من فضيحة يعود وبها على جميع أمور ، حدثه من ذلك ﷺ ، فلو لم يعرفه بالاضطرار من حاله أنهم عاجزون عن المعارضة لما جوز من نفسه أن يعمسهم على المعارضة بأبلغ الطرق . وثالثها : أنه عليه السلام لو لم يكن قاطعاً بصحة بيوته لما قطع في تخير بأنهم لا يأتون بمثله ، لأنه إذا لم يكن قاطعاً بصحة بيوته كان يجوز خلافه ، ويتفكير وقوع خلافه يظهر كذبه ، فليطعن المروءة لا يقطع في الكلام . ولا يجزم به ، فليجزم دل على أنه عليه

الصلاة والسلام كان قاطعاً في أمره . ورايها : أنه وجد غير هذا الخبر على ذلك الوجه لأن من أيامه عليه الصلاة والسلام إلى عصرنا هذا لم يجل وقت من الأوقات من يصلي السدين والإسلام وتشهد دواعيه في الرقعة به . ثم إنه مع هذا الحرص الشديد لم توجد المعارضة قط ، فهذه الوجوه الأربعة في الدلالة على المعجزات تشتمل عليها هذه الآية ، وذلك يدل على فساد قول الجهال الذين يقولون إن كتاب الله لا يشتمل على الحجة والاستدلال ، وهذا سؤال الأول : السؤال الأول : انتفاء إتيانهم بالسورة واجب ، فهذا لا الذي للموجب دون ، إن الذي للشك الحسوب فيه وجهان : أحدهما أن يسأل القول معهم على حسب حسابهم ، فإهم كانوا بعد غير حازمين بالمعجز عن المعارضة لانكاههم على فصاحتهم واقتدارهم على الكلام . الثاني : أن يهكم هم كما يقول الموصوف بالقرعة الزائق من نفسه بالخلة على من يقنومه : إن غلبت ، وهو يعلم أنه غالبه تهكمياً به . السؤال الثاني : ثم قال (فان لم تفعلوا) ولم يقل فان لم تفعلوا به ؟ الجواب : لأن هذا أخصر من أن يقال فان لم تفعلوا بسورة من مثله ولن تأتوا بسورة من مثله . السؤال الثالث : (ولن تفعلوا) ما عملها ؟ الجواب لا محل لها لأنها جملة اعتراضية . السؤال الرابع : ما حقيقة فن في باب النفي ؟ الجواب : لا ولن أختار في نفي المستقبل إلا أن في (لن) تأكيداً وتشجيذاً نقول لصاحبك : لا أقم عدداً عندك ، فان أكر عليك فلت لن أقم عدداً ، ثم فيه ثلاثة أقوال . أحدها : أصه لا أن : وهو قول الخليل . وثانيها : لا ، أبدت ألفها نوناً ، وهو قول المراء . وثالثها : حرف نصب لتأكيد نفي المستقبل وهو قول سيويه ، وإحدى الرويتين عن الخليل . السؤال الخامس : ما معنى اشتراطه في انتفاء النار انتفاء إتيانهم بسورة من مثله ؟ الجواب : إذا ظهر عجزهم عن المعارضة صح عندهم صدق رسول الله ﷺ ، وإذا صح ذلك ثم لزموا العناد استوجبوا العقاب بالنار ، فانقضاء النار يوجب ترك العناد ، فأقيم المؤثر مقام الأثر ، ويجعل قوله (فأتوا النار) قائماً مقام قوله فاتركوا العناد ، وهذا هو الایجاز الذي هو أحد أبواب البلاغة وفيه تهويل لبیان العناد ، لانه انتفاء النار مناه متبعاً لذلك تهويل صفة النار . السؤال السادس : ما الوقود ؟ الجواب : هو ما يوقد به النار وأما المصدر فمضمون وقد جاء فيه الفتح ، قال سيويه : وسعنا من العرب من يقول وقدنا النار وقوداً غائباً ، ثم قال والوقود أكثر ، والوقود الخطب وفراً عيسى بن عمر بالضم نعية بالمصدر كما يقال فلان فخر قومه وزين بلده . السؤال السابع : صلة الذي يجب أن تكون قضية معلومة فكيف علم أولئك أن نار الآخرة توقد بالنار والحيارة ؟ الجواب : لا يمنع أن يتقدم لهم بذلك سماع من أهل الكتاب ، أو سمعوه من رسول الله ﷺ أو سمعوا من قبل هذه الآية قوله في سورة التحريم (ناراً وقودها

وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرَى مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ كُلَّمَا رُزِقُوا مِنْهَا
مِنْ ثَمَرَةٍ رِزْقًا قَالُوا هَذَا الَّذِي رُزِقْنَا مِنْ قَبْلُ

الناس والحجارة) . السؤال الثامن : قلب جاءت النار الموصوفة بهذه الجملة مكررة في سورة
الحریم وهما معرفة ؟ الجواب : قلت الآية نزلت مكة فعرفوا منها باراً موصوفة بهذه المصفة
ثم نزلت هذه بالنبوة مستندة إلى ما عرفوه أولاً . السؤال التاسع : ما معنى قوله (وعندها)
الناس (الحجارة) اجواب : أنها نزلت بمخازنة من النيران بأنها لا تنفذ إلا بالناس والحجارة ، وذلك
يدل على قوتها من وجهين . الأول : أن سائر النيران إذا أراد إحراق الناس بها أو إجماع
الحجارة أو قدت أولاً يوفود ثم طرح فيها ما يراد إحراقه أو إجماعه ، بذلك أعادنا الله منها
برحمته الواسعة توقد بنفس ما تحرق . الثاني : أنها لا تراطحها نظمة في الحمر .

السؤال العاشر : ثم قرن الناس بالحجارة وحملت الحجارة معهم وفوداً؟ الجواب :
لأنهم قربوا بها أنفسهم في الدنيا حيث تحترق أصاباً يحملوها في أقداد وعبدوها من دونه قال
تعالى (إنكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم) وهذه الآية مفسرة بما ضوله (إنكم وما
تعبدون من دون الله) في معنى الناس والحجارة وحصب جهنم في معنى وفودها ولا اخفد
ذلكم في حجارةهم المعبودة من دون الله بها الشفاء والشهادة الذين يستمعرون بهم
ويستدعون المضر عن أنفسهم تسمى بهم ، وحملها الله عذابهم فترجم بها بحماة في نار جهنم
إبلاغاً وغراباً في تحسره ، ونحوه ما يفعله بالكافرين الذين جعلوا ذنوبهم وفقتهم عدة
وزخيرة فشحوا بها ومعها من الخفوق حيث تجس عليها في نار جهنم فتكوى بها جباههم
وجنوبهم وظهورهم ، وقيل هي حجارة الكبريت ، وهو تخصيص بخبر ذليل ، بل فيه ما يدل
على فسده ، وذلك لأن العرض ههنا تعظيم صفة هذه النار والإيقاد بحجارة الكبريت أمر
معتمد فلا يدل الإيقاد بها على قوة النار ، أما لو حملناه على سائر الأحجار دل ذلك على عظم أمر
النار فإن سائر الأحجار تطبق بها النيران فكأنه قال تلك النار بلعت نفوسها أن تتعق في أول
أمرها بالحجارة التي هي مظنة نيران الدنيا ، أما قوله (أعدت للكافرين) فانه يدل على أن
هذه النار الموصوفة معدة للكافرين ، وليس فيه ما يدل على أن هناك نيراناً أخرى غير الموصوفة
بهذه الصفات معدة للمسلمين أهل الصلاة .

الكلام في انعقاد

قوله تعالى ﴿ وبشر الذين آمنوا وعملوا الصالحات أن لهم جنات تجري من تحتها الأنهار كلما

وَأَنْتَوَاهِمْ مُنْتَحِباً . وَهُمْ فِيهَا أَزْوَاجٌ مُطَهَّرَةٌ وَهُمْ فِيهَا جَنَّاتٌ ۖ

رَزَقُوا مِنْهَا مِنْ ثَمَرَةٍ رِزْقاً قَالُوا هَذَا الَّذِي رَزَقْنَا مِنْ قَبْلُ وَأَنْتَوَاهِمْ مُنْتَحِباً وَلَهُمْ فِيهَا أَزْوَاجٌ مُطَهَّرَةٌ وَهُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴿٢٥﴾

اعلم أنه سبحانه وتعالى لما تكلم في التوحيد والنبوة تكلم بعدها في المعاد وبين عقاب الكافر وثواب المطيع ومن عادة الله تعالى أنه إذا ذكر آية في التوحيد أن يعقبها بآية في الوعد وههنا مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ اعلم أن مسألة الخسر والنشر من المسائل المعترضة في صحة الدين والبحث عن هذه المسألة إما أن يقع عن إمكانها أو عن وقوعها ، أما الإمكان فيجوز إثباته ثلثة بالعقل ، وبالتقليل أخرى ، وأما الوقوع فلا سبيل إليه إلا بالنقل ، وإن الله ذكر هاتين المسألتين في كتابه وبين الخلل بينهما من وجوه . الوجه الأول : أن كثيراً ما حكى عن المنكرين إنكار الخسر والنشر ، ثم إنه تعالى حكى بأنه واقع كائن من غير ذكر الدليل فيه ، وإثباته ذلك لأن كل ما لا يتوقف صحة نبوة الرسول ﷺ عليه أمكن إثباته بالدلائل النقلية ، هذه المسألة كذلك فجاز إثباتها بالنقل ، مثاله ما حكى ههنا بالنار للكفار ، واجبة للإبرار ، وما أقام عليه دليلاً بل اكتفى بالدعوى ، وأما في إثبات الصانع وإثبات النبوة فلم يكف فيه بالدعوى بل ذكر فيه الدليل ، وسبب الفرق ما ذكرناه وقال في سورة النحل (وأقسموا بالله جهد أيمانهم لا يبعث الله من يموت بل وعداً عليه حقاً ولكن أكثر الناس لا يعلمون) وقال في سورة النباين (زعم الذين كفروا أن لن يبعثوا قل من وربي لبعثن ثم لتؤمنن بما علمتم) . الوجه الثاني أنه تعالى أثبت إمكان الخسر والنشر بآية على أنه تعالى قادر على أمور شبه الخسر والنشر ، وقد قرر الله تعالى هذه الحقيقة على وجوه ، فأجمعها ما جاء في سورة الواقعة فإنه تعالى ذكر فيها حكاية عن أصحاب الشمال أنهم كانوا يقولون أفئدة مئة وكنا تريباً وعظماً أئناً لمبعوثين أو أئناً الأولون ، فأجابهم الله تعالى بقوله (قل إن الأولين والآخرين لمجموعون إلى ميقات يوم معلوم) ثم إنه تعالى احتج على إمكانه بأمور أربعة . أولها : قوله (أفأريت ما تموتون أنتم تحلفونه أم نحن الخائفون) وجه الاستدلال بذلك أن الميقات يحصل من فضلة الخضم الرابع وهو كالمطل المثلث في آفاق أطراف الأضواء وهذا يشترك الأعضاء في الالتئاذ بالوقوع بحصول الانحلال عنها كلها ، ثم أن الله تعالى سلط قوة الشهوة على القبة حتى أنها تجمع تلك الأجزاء الطليقة ، وأما تلك الأجزاء كانت متفرقة جداً ، أولاً في أطراف العظم ، ثم أنه تعالى جمعها في بدن ذلك الحيوان ، ثم إن كانت متفرقة في أطراف بدن ذلك الحيوان فجمعها الله سبحانه وتعالى في أوعية النسي ، ثم إنه تعالى أخرجها ماء دفناً إلى قرار الرحم فإذا كانت هذه الأجزاء

مضرة فجمعها وكون منها ذلك الشخص ، فإذا افتقرت بالموت مرة أخرى فكيف يمشع عليه جمعها مرة أخرى ؟ فهذا تقرير هذه الحجة ، وإن الله تعالى ذكرها في مواضع من كتابه ، منها في سورة الحج (يا أيها الناس إن كنتم في ريب مما نزلنا بخلقكم من تراب) إلى قوله (وترى الأرض هامدة) ثم قال (ذلك بأن الله هو الحق وأنه يحيى الموتى وأنه على كل شيء قدير وأن الساعة آتية لا ريب فيها وأن الله يبعث من في القبور) وقال في سورة قد أفلح المؤمنون بعد ذكر مراتب الخلق (ثم إنكم بعد ذلك لميئون ثم إنكم يوم القيامة تميئون) وقال في سورة لا أقسم (ألم بك نطفة من منى بمعنى ثم كان علقه مخلوق فسوى) وقال في سورة الطارق (فليظن الإنسان مع خلق ؟ خلق من ماء دافق يجرج) إلى قوله (إنه على رجعه لقادر) ، وثانيها قوله (أفرايتهم ما تمحثون) أنتم تزرعونهم) إلى قوله (بل نحن بحرثهم وسون) وجه الاستدلال به أن الحب وأقسامه من مطول مشقوق وغير مشقوق ، كالأرز والشعير ، ومذوق ومثلث ومربع ، وغير ذلك على اختلاف أشكاله إذا وقع في الأرض الدبة واستولى عليه الماء والتراب ، فالنظر العقلي يقتضي أن ينمى وينفس ، لأن أحدهما يكفي في حصول العفونة ، ففيها جميعاً أولى ، ثم إنه لا ينفس بل ينمى محفوفاً ثم إذا ازدادت الرطوبة تنطلق الحياة فلتفتن فيخرج منها ورقتان ، وأما المطول فيظهر في رأسه ثقب وتظهر الورقة فطويلة كما في الزرع ، وأما النوى فيا فيه من الصلابة العطيفة التي يسببها يعجز عن فلقه أكثر الناس إذا وضع في الأرض التدية يفلق بلدن الله ، ونواة التمر تنفلق من مرة على ظهرها ويصير مجموع النواة من نصفين يخرج من أحد النصفين الجزء الصاعد ، ومن الثاني الجزء الهابط ، أما الصاعد ويصعد ، وأما الهابط فينحصر في أعماق الأرض ، والحاصل أنه يخرج من النواة الصغيرة شجرتان إحداها خفيف صاعد ، والأخرى ثقل هابط مع اتحاد العنصر واتحاد طبع النواة والماء والهواء والترية أن لا يدل ذلك على قدرة كاملة وحكمة شاملة فهذا القادر كيف يعجز عن جمع الأجزاء وتركيب الأعضاء . ونظيره قوله تعالى في الحج (وترى الأرض هامدة فإذا أنزلنا عليها الماء اهتزت وربت) وثالثها قوله تعالى (أفرايتهم الماء الذي تشربون أنتم أنزلتموه من المزن أم نحن المنزلون) وتقديره أن الماء جسم ثقل بالطبع ، وإصعاد الثقل أمر على خلاف الطبع ، فلا بد من قادر قادر يفكر الطبع ويبطل الحاصب ويصعد ما من شأبه الهبوط والسرول . وثانيها : أن تلك الدورات المائية اجتمعت بعد تفرقها . وثالثها : تسييرها بالرياح ورابعها : إنزالها في مظان الحاجة والأرض الجرد ، وكل ذلك يدل على جواز الحشر . أما صعود الثقل فلأنه قلب الطبيعة ، فإذا جاز ذلك فلم لا يجوز أن يظهر الحياة والرطوبة من حساء التراب والماء ؟ والثاني : لما قدر على جمع تلك الدورات المائية بعد تفرقها فلم لا يجوز جمع الأجزاء

الترابية بعد تفرقها ؟ وثالث : تفسير الرياح فإذا عثر على تحريك الرياح التي تضم بعض تلك الأجزاء المتجانسة إلى بعض فلم لا يجوز ههنا ؟ والرابع : أنه تعالى أنشأ السحاب لحاجة الناس إليه ههنا الحاجة إلى إنشاء المكلفين مرة أخرى ليصلوا إلى ما استحقوه من الثواب والعقاب أولى وأعلم أن الله تعالى عبر عن هذه الدلالة في موضع آخر من كتابه فقال في الأعراف : ذكر دالة التوحيد (يا أيها الذين آمنوا) إلى قوله (قريب من المحسنين) ثم ذكر دليل الخسر فقال (وهو الذي يرسل الرياح) إلى قوله (كذلك نخرج الموتي لعلكم تذكرون) وراجعا : قوله (أفرايتم النار التي توردون : أنتم أنتم شجرتها أم نحن المنشئون) وجه الاستدلال أن النار صاعدة والشجرة هابطة ، وأيضا النار لطيفة ، والنشجرة كثيفة . وأيضا النار سارية والشجرة ظلمانية ، والنار حارة يابسة والشجرة باردة رطبة ، فإذا أسكت الله تعالى في داخل تلك الشجرة الأجزاء السارية النارية فقد جمع بقدرته بين هذه الأشياء المتناقضة ، فإذا لم يحجز عن ذلك فكيف يحجز عن تركيب الحيوانات وناليفها ؟ والله تعالى ذكر هذه الدلالة في سورة يس فقال (الذي جعل لكم من الشجر الأخضر نارا)

وأعلم أنه تعالى ذكر في هذه السورة أمر الماء والنار وذكر في النمل أمر الهواء بشونه (أمن يهديكم في ظلمات البر والبحر) إلى قوله (أمس يبدأ الخلق ثم يعيده) وذكر الأرض في الفج في قوله (وترى الأرض هلمدة) فكانه سبحانه وتعالى بين أن العناصر الأربعة على جميع أحوالها شاهدة بإمكان الخسر والنشر . النوع الثاني : من الدلائل الدالة على إمكان الخسر . هو أنه تعالى يقول : لما كنت قلبراً على الإيجاد أولا فلأن أكون قادراً على الإعادة أولاً . وهذه الدلالة تقريرها في العقل طاهر ، وأنه تعالى ذكرها في مواضع من كتابه ، منها في البقرة (كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتاً فأحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم ثم إليه ترجعون) ومنها قوله في سبحان الذي (وقالوا : لقد كنا عظاماً ورقاقاً أنا لمبعوثون خلقاً جديداً قل كونوا حجارة) إلى قوله (قل الذي فطركم أول مرة) ومنها في العنكبوت (أولم يروا كيف يبدئ الله الخلق ثم يعيده) ومنها قوله في الروم (وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده وهو أهون عليه وله المثل الأعلى) ومنها في يس (قل يحييها الذي أنشأها أول مرة ، النوع الثالث : الاستدلال باقتداره على السموات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم) وقال في يس (أوليس الذي خلق السموات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق العليم) وقال في الأنعام (أولم يروا أن الله الذي خلق السموات والأرض خلق السموات والأرض في ستة أيام ولم يمتد لهم على ذلك يوم واحد بل إنه يسرع إليه الخلق) إلى قوله (أولم يروا أن الله الذي خلق السموات والأرض خلق السموات والأرض في ستة أيام ولم يمتد لهم على ذلك يوم واحد بل إنه يسرع إليه الخلق)

بلدة مناً كذلك الخروج) ثم قال (أفعبيتنا بالخلق الأول بل هم في ليس من خلق جديد)
 النوع الرابع : الاستدلال على وقوع الحشر بأنه لابد من إثابة الحسن وتعذيب العاصي وتغيير
 أحدهما من الآخر بإيات ، منها في يوس (إليه مرجعكم جميعاً وتد الله حفاً ، به يبدأ الخلق ثم
 يعيده ليحجزى الذين آمنوا وعملوا الصالحات بالقسط) ومنها في غه (إن الساعة آتية أكاد
 أعفيها لحجزى كل نفس بما تسعى) ومنها في ص (وما خلقت السماء والأرض وما بينهما باطلا
 ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار . أم نجعل الذين آمنوا وعملوا الصالحات
 كالمفسدين في الأرض أم نجعل المتفون كالمجاهد) النوع الخامس : الاستدلال بإحياء الموتى في
 الدنيا على صحة الحشر وبشر فسمتها خلقة آدم عليه الصلاة والسلام ابتداء ومنها قصة البقرة
 ، هي قوله (فعلنا أصربوه ببعضها كذلك يحيى الله الموتى) ومنها قصة (إبراهيم عليه السلام) رب
 أرني كيف يحيى الموتى) ومنها قوله (أو كالذي مر على قرية (وهي خاوية على عروشها) ومنها
 قصة يحيى وعيسى عليهما السلام فانه تعالى استدله على إمكانهما بعين ما استدله به على جواز
 الحشر حيث قال (وقد خلقناك من قبل ولم تك شيئاً) ومنها في قصة أصحاب الكهف ولذلك
 قال (لتعلموا أن وعد الله حق وأن الساعة لا ريب فيها) ومنها قصة أيوب عليه السلام وهي
 قوله (وأتينا أهله) يدل على أنه تعالى أحياهم بعد أن ماتوا ومنها ما أظهر الله تعالى على يد
 عيسى عليه السلام من إحياء الموتى بحيث قال (ويحيى الموتى) وقال (وذا نخلى من الطين
 كهية الطير بادني فننقح فيها فتكون طيراً بادني) ومنها قوله (أو لا يذكر الإنسان أنا خلقناه
 من قبل ولم يك شيئاً) فهذا هو الاشارة إلى أصول الدلائل التي ذكرها الله تعالى في كتابه على
 صحة القول بالحشر ، ومباني الاستقصاء في تفسير كل آية من هذه الآيات عند الوصول إليها
 إن شاء الله تعالى ، ثم إنه تعالى نصر في القرآن على أن منكر الحشر والنشركافر ، والدليل عليه
 قوله (ودخل جنة وهو ظالم لنفسه قال ما أظن أن يبيد هذه أبدأ وما أظن الساعة قائمة ولئن
 رددت إلى ربي لأحدين غيراً منها متقلباً قال له صاحبه وهو يحاوره أكفرت بالذي خلقك من
 تراب) ووجه إلزام انكسر أن دحوه هذا الشيء في الوجود في نفسه ، إذ لو كان ممنوع الوجود لما
 وجد في المرة الأولى فحيث وجد في المرة الأولى علمنا أنه ممكن الوجود في ذاته ، فلو لم يصح
 ذلك من الله تعالى لدل ذلك بما على عجزه حيث لم يقد على إيجاد ما هو جائز الوجود في
 نفسه ، أو على جهله حيث ثبتر عليه تمييز أجزاء بدن كل واحد من المكلفين من أجزاء بدن
 المكلف الآخر ، ومع القول بالعجز والجهل لا يصح إثبات النبوة فكان ذلك موجباً للكفر قطعاً
 والله أعلم .

﴿ المسألة الثانية ﴾ هذه الآيات صريحة في كون الجنة والنار مخلوقتين ، أما النار فلأنه

تعالى قال في صحتها (أعدت للكافرين) فهذا صريحة في أنها مخلوقة وأما الجنة فلاه تعالى قال في آية أخرى (أعدت للمتقين) ولأنه تعالى قال ههنا (وبشر الذين آمنوا وعملوا الصالحات أن لهم جنات تجري من تحتها الأنهار) وهذا إجمال عن أنواع هذا الملك وحصوله وحصول الملك في الحال يقتضي حصول الملوك في الحال فدل على أن الجنة والنار مخلوقتان .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ اعلم أن مجامع اللذات إما المسكن أو المطعم أو المنكح فوصف الله تعالى المسكن بقوله (جنات تجري من تحتها الأنهار) والمطعم بقوله (كلما رزقوا منها من ثمرة رزقا قالوا هذا الذي رزقنا من قبل) والمنكح بقوله (ولهم فيها أزواج مطهرة) ثم إن هذه الأشياء إذا حصلت وقارها خوف الر وال كان التمتع متخفاً فبين تعالى أن هذا الخوف زائل عنهم فقال (وهم فيها خالدون) فصارت الآية دالة على كمال التمتع والسرور . ولنتكلم الآن في ألفاظ الآية .

أما قوله تعالى ﴿ وبشر الذين آمنوا ﴾ فيه سؤالات . الأولى : علام عطف هذا الأمر ؟ والجواب من وجوه . أحدها : أنه ليس الذي اعتمد بالعطف هو الأمر حتى يطلب له مشاكلة من أمر أو شيء يعطف عليه . إنما اعتمد بالعطف هو جهة وصف لواب المؤمنين فهي معطوفة على جملة وصف عقاب الكافرين كما نقول : زيد يعاقب بالقيء والضرب . وبشر عمرأ بالاعفر والإطلاق . وثانيها : أنه معطوف على قوله (فأتقوا) كما نقول يا بني نعيم احذر وأعفوية ما جئتم وبشر يا فلان بني أسد بأسسائي إليهم . وثالثها : قرأ زيد بن علي (وبشر) على لفظ الجبي للمفعول عطفاً على أعدب . السؤال الثاني : من المأمور بقوله وبشر؟ والجواب يجوز أن يكون رسول الله ﷺ وأن يكون كل أحد كما قال عليه الصلاة والسلام : بشر فلشثنين إلى المسجد في الظلم بالنور التام يوم القيامة . ثم يأمر بذلك واحد بعينه ، وإنما كل أحد مأمور به ، وهذا الوجه أحسن وأجزل ، لأنه يؤذن بأن هذا الأمر لعظمته وفخامته حقيق بأن بشر به كل من قدر على البشارة به . السؤال الثالث : ما البشارة ؟ الجواب : أنها الخبر الذي يظهر السرور ، ولهذا قال الفقهاء إذا قال لعبيده : أيكم بشرني بقدم فلان فهو حر فشره فرأى عن أبيهم ، لأنه هو الذي أفاد خبره السرور ولو قال مكان بشرني أخبرني عنقوا جميعاً لأنهم جميعاً أحريره ، ومنه البشر لظاهر الجلد ، وتبشير الصبح ما ظهر من أوئل ضوئه ، وأما (فشرهم بعدذاب اليم) فمن الكلام الذي يفصده الاستهزاء الزائد في عيب المستهزا به كما يقول الرجل لعدوه أشد يفتل ذريتك ونبت مالك . أما قوله ﴿ الذين آمنوا وعملوا الصالحات ﴾ أن لهم جنات تجري من تحتها الأنهار ﴿ ففيه مسائل : -

﴿ المسألة الأولى ﴾ هذه الآية تدل على أن الأعمال عبر داخلية في معنى الإيمان لأنه لما ذكر الإيمان ثم عطف عليه العمل الصالح وجب الغاية والإلزام التكرار هو خلاف الأصل .

﴿ المسألة الثانية ﴾ من الناس من أخرى هذه الآية على ظاهرها فقال : كل من أتى بالإيمان والأعمال الصالحة فهو الجنة . فإذا قيل له ما قولك فربما أتى بالإيمان والأعمال الصالحة ثم كفر قال إن هذا لا تمتنع لأن فعل الإيمان ولطاعة ، بوجه استحقاق الثواب اندأتم ، وفعل لكفر استحقاق لعقاب الدائم ، والجمع بينهما محال ، والقول أيضاً بالتحاطب محال فلم يبق إلا أن يقال هذا الغرض الذي فرضوه يمنع ، وإنما قلنا إن الثواب بالتحاطب محال لوجوه ، أحدها : أن الاستحقاقين إما أن يتضادا أو لا يتضادا فإن تضادا كان طرياً الظاري مشروطاً بزوال الباقي ، ولو كان زوال الباقي معطلاً لطريان الظاري، لزم الدور وهو محال وثانيها : أن المنفعة حاصلة من الجانبين فليس زوال الباقي لطريان الظاري أولى من اندفاع الظاري بغير الباقي ، فإما أن يوجد معاً وهو محال أو يتدافع فحينئذ يبطل القول بالتحاطب ، وثالثها : أن الاستحقاقين إما أن يتساويا أو كان المقدم أكثر أو أقل ، فإن تعادلا مثل أن يقال كان قد حصل استحقاق عشرة أجزاء من الثواب فطرا استحقاق عشرة أجزاء من العقاب فقول . استحقاق كل واحد من أجزاء العذاب مستغل بإزالة كل واحد من أجزاء استحقاق الثواب وإذا كان كذلك لم يكن تأثير هذا الجزء في إزالة هذا الجزء أولى من تأثيره في إزالة ذلك الجزء ، ومن تأثير جزء آخر في إزالته ، فإما أن يكون كل واحد من هذه الأجزاء الطارئة مؤثراً في إزالة كل واحد من الأجزاء المتقدمة فليزم أن يكون لكل واحد من العلل معلولات كثيرة ولكل واحد من المعلولات علل كثيرة مستقلة ، ويمكن ذلك محال ، وإما أن يختص كل واحد من الأجزاء الطارئة بواحد من الباقي من غير تخصيص فذلك محال لا متنازع ترجيح أحد طرفي الممكن على الآخر لا لمرجع ، وأما إن كان المقدم أكثر فالظاري لا يزيل إلا بعض أجزاء الباقي ، فلم يكن بعض أجزاء الباقي أن يزيل به أولى من سائر الأجزاء ، فإما أن يزيل الكل وهو محال ، لأن الزائل لا يزيل إلا بالناقص ، أو ينقص البعض للزوال من غير تخصيص ، وهو محال ، أو لا يزيل شيء منها وهو مقطوب ، وأيضاً فهذا الظاري إذا أزال بعض أجزاء الباقي فإما أن يبقئ الباقي ، أو يزيله ، أما بالناقص ، أو ينقص الباقي ، فلم يقل به أحد من العقلاء ، وأما القول بزواله باطل ، لأنه إما أن يكون تأثير كل واحد منهما في إزالة الآخر معاً أو على الترتيب ، والأول باطل لأن المرتب لا بد وأن يكون موجوداً حال الإزالة ، ولو وجد الزوالان معاً لوجد المزيلان معاً ، فليزم أن يوجد حال ما عندما وهو محال وإن كان على الترتيب فلهو بطل يستحيل أن يغلب غالباً ، وأما إن كان المقدم أقل فإما أن يكون المؤثر في زواله بعض أجزاء

الطاريء ، وذلك محال لأن جميع أجزاءه صانعة للإزادة ، واختصاص البعض بذلك ترجيح من غير مرجح وهو محال ، وإما أن يصير الكل مؤثراً في الإزادة فيلزم أن يتجمع على المعلوم الواحد على مستقلة وذلك محال ، فقد ثبت هذه الوجوه العقلية فساد القول بالأحياط ، وعند هذا تبين في الجواب قولان . الأول : قول من اعتبر الموافاة ، وهو أنه شرط حصول الإيمان أن لا يموت على الكفر فلو مات على الكفر علمنا أن ما أتى به أولاً كان كفراً وهذا قول ظاهر لم يمتنع ، الثاني : أن العبد لا يستغن عن انصاعة توباً ولا على المعصية عقاباً استحفاً عقلياً واجباً ، وهو قول أهل السنة واختيارنا ، وبه يحصل الخلاص من هذه الظلمات .

❖ المسألة الثالثة ❖ احتجت المعتزلة على أن الطاعة تجزئ الثواب فإن في حال ما بشرهم بأن لهم جنات لم يحصل ذلك لهم على طريق الوقوع ، ولما لم يمكن حل الآية عليه وجب حلها على استحقاق الوقوع لأنه يحوز التجيير بالتوقيع عن استحقاق الوقوع مجازاً .

❖ المسألة الرابعة ❖ الجنة : ليستان من النحل والشجر المتكاثف المظلل بالصفاء اخضائه وتركيب دائر على معنى الستر وكأنها لتكاثفها وتظليلها سميت بالجنة التي هي المرة من مصدور جنة إذا ستره كأنها ستره واحدة لفرط الصفاء وسميت دار الثواب جنة لما فيها من الجنان ، فإن قيل لم تكررت الجنات وعرفت الأنهار؟ الجواب : أما الأول فلأن الجنة مسم للدار الثواب كلها وهي مشتملة على جنات كثيرة مرتبة على حسب استحقاقات العملين لكل طبقة منهم جنات من تلك الجنات ، وأما تعريف الأنهار فالمراد به الجنس كما يقال فلان بستان فيه ناه الجاري والنين والعنب يشير إلى الأجناس التي في علم المخطب ، أو يشير باللام إلى الأنهار المذكورة في قوله (فيها أنهار من ماء غير آسن وأنهار من لبن لم يتغير طعمه) أما قوله ❖ كلما رزقوا ❖ فهذا لا يخلو إما أن يكون صفة ثانية لجنات ، أو خبر مبتدأ محذوف ، أو جملة مستأنفة لأنه لا قيل : إن لهم جنات لم يخل قلب السامع أن يقع فيه أن ثمار تلك الجنات أشباه ثمار الدنيا أم لا؟ وههنا سوالات . السؤال الأول : ما وقع من ثمرة؟ الجواب فيه وجهان . الأول : هو كقولك كلما أكلت من بستانك من الرمان شيئاً حمدتك فتوقع من ثمرة موقع قولك من الرمان فمن الأولى والثانية كتابهما لاتداء الغاية ، لأن الرزق قد ابتدأ من الجنات والرزق من الجنات قد ابتدأ من ثمرة ونيس المراد بالثمرة التفاحة الواحدة أو الرمانة المفردة على هذا التفسير ، وإنما المراد السورع من أنواع الثمار . الثاني : وهو أن يكون من ثمرة شيئاً على منهاج قولك رأيت منك أمداً تريد أنت أسد ، وعلى هذا يصح أن يراد بالثمرة النوع من الثمرة أو الحبة الواحدة . السؤال الثاني : كيف يصح أن يقولوا هذا الذي رزقنا الآن هو الذي رزقنا من قبل ، الجواب : لما اتحد في الماهية وإن تغاير بالتعدد صح أن يقال هذا هو ذلك أي بحسب

الذهية فان الرجعة للتوبة لا تنافيها الكثرة بالشخص ولذا اذا اشتدت مشابته لان بالآب
قالوا إنه الأب . السؤا انثالث : الآية ثلث على أنهم شبهوا رزقهم الذي بينهم في احنة سر في
أخر جاءهم قبل ذلك ، فافضيه به فهو من أرزاق الدنيا ، أم من أرزاق الجنة ؟ والحواب فيه
وجهان . الأول : أنه من أرزاق الدنيا ، وبذلك عليه وجهان ، الأول : أن الإنسان بالمالوف
أنس وإلى المهود ميل ، فاما رأى ما لم يأنقه نقر عنه طبعه ثم إذا خضر شيء من حسن ما
سقت له به عهد ثم وحده أشرف مما ألفه أولا عظم استهاجه وفرسه له ، فأهل الجنة إذا أنصروا
الرمة في الدنيا ثم أنصروها في الآخرة ووحدوا رمانة الجنة أطيب وأشرف من رمانة الدنيا كان
فرحهم بها أشد من فرحهم شيء ، مما شاهدوه في الدنيا ، والدليل الثاني : أن قوله (كلم رزقوا
منها) يتناول جميع المرات يتناول المرة الأولى فلهم في المرة الأولى من أرزاق الجنة شيء لا بد
وأن يقولوا هذا الذي رزقنا من قبل ، ولا يكون قبل المرة الأولى شيء من أرزاق الجنة حتى
يشبه ذلك من فوج حمله على أرزاق الدنيا ، فقولنا الثاني : أن الله به رزق الجنة أيضا
والمراد تشبه أرزاقهم ثم احتلوا بها حصلت المشابهة فيه على وجهين . الأول : المراد تساوي
نواهم في كل الأوقات في القدر والدرجة حتى لا يزيد ولا ينقص . الثاني : المراد تشابهها في
النظر فيكون الثاني كأنه الأول على ما روى عن الحسن ثم هؤلاء عطفون نعمهم من يقول
الاشياء كما يقع في المتعار يقع في الطعام ، فان الرجل إذا ألتد بشيء وعجب به لا تتعلق به
نفسه لا يشتهه ، فلذا جاء ما يشبه الأول من كل الوجوه فان ذات هاية اللذة ومنهم من يقول إنه
وإن حصل الاشبه في اللون لكنها تكون مختلفة في الطعم ، فان الحسن يؤتى أحدهم
بالصفحة ليأكل منها ثم يؤتى بالآخرى فيقول هذا الذي أتينا به من قبل ، فيقول الملك كل ،
فاللون واحد والطعم مختلف ، وفي الآية قول ثالث على لسان أهل المعرفة ، وهو أن كبر
السعادة ليس إلا في معرفة ذات الله تعالى : ومعرفة صفاته ومعرفة أعماله من الملائكة المكروية
والملائكة الروحانية وطلقات لأرواح وعالم السموات وبالجملة يجب أن يصير روح الإنسان
كالمرة المجازية لعالم القدس ثم أن هذه المعارف تحصل في الدنيا ولا يحصل بها كمال الاتسد
والإتجاه ، لما أن العلائق الجدية تعوق عن ظهور تلك السعادات والذات ، فاذ زان هذا
العائق حصلت السعادة المعطبة والنبطة الكبرى ، فإحاصل أن كل سعادة روحانية يجدها
الإنسان بعد موت فانه يقول هذه هي التي كانت حاصله في حين كنت في الدنيا وذلك إشارة إلى
أن التكاليف النفسانية الخاصة في الآخرة هي التي كانت حاصلة في الدنيا إلا أنها في الدنيا ما
فادت المشقة والبهجة والسرور في الآخرة أعادت هذه الاشياء بزرل العائق . أما قوله ﴿ وتوابعه ﴾
بمشابهاً ﴿ فيه سؤا لأن السؤا الأول . إلام يرجح الصغير في قوله (وتوابعه) الجواب .

إن قلنا التشبه به هو رزق الدنيا على الشيء المرزوق في الدنيا والآخرة يعني أتوا بذلك النوع متشابهاً يشبه الحاصل منه في الآخرة ما كان حاصله منه في الدنيا ، وإن قلنا التشبه به هو رزق الجنة أيضاً ، على الشيء المرزوق في الجنة ، يعني أتوا بذلك النوع في الجنة بحيث يشبه بعضه بعضاً . السؤال الثاني : كيف موقع قوله (وأتوا به متشابهاً) من نظم الكلام ؟ والجواب : أن الله تعالى لما حكى عن أهل الجنة ادعاء تشابه الأوراق في قوله (قالوا هذا الذي رزقنا من قبل) فإنه تعالى صدقهم في تلك الدعوة بقوله (وأتوا به متشابهاً) أما قوله (وهم فيها أزواج مطهرة) فالمراد طهارة أبدانهم من الحيض والاستحاضة وجميع الأقذار وطهارة أزواجهم من جميع الحصائل النجسة ، ولا سيما ما يختص بالنساء ، وإنما حكى اللفظ على الكل لاشترائك القسمين في قدر مشترك ، قال أهل الإشارة . وهذا يدل على أنه لا بد من التشبه فمماثل . أحدهما : أن المرأة إذا حاضت فإنه تعالى منعك عن مباشرتها قال الله تعالى (قل هو أذى فاعتزلوا النساء في المحيض) فإذا منعك عن مفارقتها لما عليها من النجاسة التي هي معذورة فيها فإذا كانت الأزواج اللواتي في الجنة مطهرات فلأن يجمعك عنهن حال كونك متوقفاً بنجاسات المعاصي مع أنك غير معذور فيها كان أولى . وثانيها : أن من قصص شهوته من الحلال فإنه يجمع الدخول في المسجد أذني يدخل فيه كل بر وفاجر ، فمن قصص شهوته من الحرام كيف يمكن من دخول الجنة التي لا يسكنها إلا المطهرون ولذلك فإن آدم لما أتى بالزوجة أخرج منها . وثالثها : من كان على ثوبه ذرة من النجاسة لا تصح صلاته عند الشافعي رضي الله عنه ، فمن كان على فيه من نجاسات المعاصي أعظم من الدنيا كيف تقبل صلاته وهنا سؤالان الأول : هل جاءت الصفة بمجموعة كالموصوف ؟ الجواب : هي لفظة فصيحتان يقال النساء فعلن والنساء فعلت . ومنه بيت الأخراسة :

وإذا العذاري بالدخان تقعت

واستعملت صلب القدور فعلت

والعنى وجماعة أزواج مطهرة ، وقرا زيد بن عتي : مطهرات وقرا عبيد بن عمير : مطهرة يعني مطهرة . السؤال الثاني : هل قيل طاهرة ؟ الجواب : في المطهرة إشعار بأن مطهراً طهرهن وليس ذلك إلا الله تعالى ، وذلك بفيد فخامة أمر أهل الثواب كأنه قيل إن الله تعالى هو الذي زينهن لأهل الثواب . أما قوله (وهم فيها خالدون) فقالت المعتزلة المخلد ههنا هو الثبات الم لازم والبقاء الدائم الذي لا ينقطع واحتجوا عليه بالأية والشعر ، أما الآية فقوله (وما جعلنا لبشر من قبلك المخلدين) من فهم المخلدون في نفس المخلد عن البشر مع أنه تعالى أعطى

إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا فَأَمَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ ﴿١٦٦﴾ الَّذِينَ يَتَقَضَّوْنَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ وَيَقْطَعُونَ مَا ءَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ أُولَٰئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ ﴿١٦٧﴾

بعضهم العمر الطويل ، والمتى غير المتيت ، فالخلد هو البقاء الدائم وأما الشعر فقول امرئ القيس :

وهل يعمن إلا سعيد مخلد قليل مسموم ما بيت يارجل

وقال أصحابنا : الخلد هو الثبات الطويل سواء دام أم لم يدم واحتجوا به بالآية والعرف أما الآية فقول تعالى (سنلدين فيها أبدأ) ولو كان التأييد داخلًا في مفهوم الخلد لكان ذلك تكراراً وأما العرف فيقال حبس فلان فلاناً حبساً مخلداً أو لأنه يكتب في صكوك الأوقاف وحب فلان وغلباً مخلداً فهذا هو الكلام في أن هذا اللفظ هل يدل على دوام الثواب أم لا ؟ وقال

آخرون المعقل يدل على دوامه لأنه لو لم يحب دوامه لجوزوا انقطاعه فكان خوف الانقطاع ينخص عليهم تلك النعمة لأن النعمة كلها كانت أعظم خوف انتطاعها أعظم وقماً في القلب وذلك يقتضي أن لا يتلك أهل الثواب البتة من اللطم والحسرة والله تعالى أعلم .

قوله تعالى : إن الله لا يستحي أن يضرب مثلاً ما بعوضة فما فوقها فلما الذين آمنوا يعلمون أنه الحق من ربهم وأما الذين كفروا فيقولون ماذا أراد الله بهذا مثلاً يضل به كثيراً ويهدي به كثيراً وما يضل به إلا الفاسقين . الذين يتقصون عهد الله من بعد ميثاقه ويقطعون ما أمر الله به أن يوصل ويفسدون في الأرض أولئك هم الخاسرون ﴿١٦٧﴾ .

اعظم "ته تعالى لما بين بالدليل كون القرآن معجزاً أورد ههنا شبهة أوردها الكفار قدحاً في ذلك وأحاط عنها بقرار الشبهة أنه جاء في القرآن ذكر النحل والذباب والعنكبوت والنمل وهذه الأشياء لا يلقى ذكرها بكلام الفصحاء فاشكال القرآن عليها بقدرح في فصاحته فضلاً عن كونه معجزاً ، فأجاب الله تعالى عنه بأن صخر هذه الأشياء لا بقدرح في الفصاحة إذا كان ذكرها مشتتاً على حكم اللغة ، فهذا هو الإشارة إلى كيفية تعلق هذه الآية بما قبلها ثم في هذه الآية مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ عن ابن عباس "أنه لما نزل (يا أيها الناس ضرب مثل فاستمعوا له) قطعن في أصنافهم ثم شبه عبادتها بيت العنكبوت قالت اليهود "أي قدر للذباب والعنكبوت حتى يضرب الله المثل بهما فنزلت هذه الآية . والقول الثاني : أن المنافقين طعنوا في ضرب الأمثال بالنار والظلمات والرعد والبرق في قوله (مثلهم كمثل الذي استوقد ناراً) والقبول الثالث : أن هذا الطعن كان من المشركين قال النعمان : الكل عتيل ههنا ، أما لليهود فخلاته قيل في آخر الآية (وما يضل به إلا الفاسقين الذين ينظرون عهد الله من بعد ميثاقه) وهذا صفة اليهود ، لأن الخطاب بالوفاء بالعهد فيها بعد بما هو لبني إسرائيل وأما الكفار والمنافقون فقد ذكروا في سورة المدثر (ويقولون الذين في قلوبهم مرض والكافرون ماذا أراد الله بهذا مثلاً كذلك يضل الله من يشاء ويهدي من يشاء الآية) فأما الذين في قلوبهم مرض هم المنافقون ، والذين كفروا يحتمل المشركين لأن السورة مكية فقد جمع الفريقان ههنا . إذا ثبت هذا فنقول . احتمال الكل ههنا قائم لأن الكافرين والمنافقين واليهود كانوا متوافقين في إيهام رسول الله ﷺ وقد مضى من أول السورة إلى هذا الموضع ذكر اليهود ، وذكر المنافقين ، وذكر المشركين . وكلهم من الذين كفروا ثم قال للنعمان : وقد يجوز أن ينزل ذلك ابتداء من غير سبب لأن معناه في نفسه مفيد .

﴿ المسألة الثانية ﴾ اعظم أن الحياة تغير وانكسار يعترى الإنسان من خوف ما يعاب به وبدم واشتقاقه من الحياة يقال حي الرجل كما يقال تسي وخشي وشطى الفرس إذا اعتلت هذه الأعضاء جعل الحي لما يعتر به الانكسار والتعب متكسر القوة منهض الحياة ، كما قالوا فلان هلك حياة من كذا ، ومات حياة ، ورأيت الهلاك في وجهه من شدة الحيلة ، وذاب حياته ، وإذا ثبت هذا استحالة الحياة على الله تعالى لأنه تغير يلحق بالبدن ، وذلك لا يفعل إلا في خلق الجسم ، ولكنه وارد في الأحاديث ، روى سليمان عن رسول الله ﷺ أنه قال "إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى

حي كرم يستحي إذا رفع العبد يديه إن يردهما صفراً حتى يضع بهما خبزاً ، وإذا كان كذلك وجب تأويله وفيه وجهان . الأول وهو القانون في أمثال هذه الأشياء ؛ أن كل صفة ثبت للعبد مما يختص بالأجسام فإذا وصف الله تعالى بقلبك فذلك محمول على نهايات لأعراض لا على بدايات الأعراض مثلاً أن الحياة حالة تحصل للإنسان لكن فامبدأ ومشهى ، أما المبدأ فهو التغير الجسماني الذي يلحق الإنسان من خوف أن ينسب إلى الفجيع ، وأما النهاية فهو أن يترك الإنسان ذلك الفعل ، فإذا ورد الحياة في حق الله تعالى فليس المراد منه ذلك الخوف الذي هو مبدأ الحياة ومقدمته ، بل ترك الفعل الذي هو مستهاه وغايته ، وكذلك الغضب به ، علامة ومقدمة وهي غيابة دم القلب ، وشهوة الانتقام وله علة وهو أنزال العقاب بالمغضوب عليه ، فإذا وصفنا الله تعالى بالغضب فليس المراد ذلك ، المبدأ أعني شهوة الانتقام وغيبان دم القلب ، بل المراد تلك النهاية وهو أنزل العقاب ، فهذا هو القانون الكلي في هذا الباب . الثاني : يجوز أن تقع هذه العبارة في كلام الكفرة فقالوا أما يستحي رب محمد أن يضرب مثلاً بالذنوب والصنوكوت ، فجاء هذا الكلام على سبيل إطلاق الجواب على السؤال ، وهذا فن بديع من الكلام ، ثم قال القاضي ما لا يجوز عن الله من هذا الجنس شيئاً فيجب أن لا يطلق على طريقة النبي أيضاً عليه ، وإنما يقال إنه لا يوصف به فيما أن يقال لا يستحي ويطلق عليه ذلك فمحال ، لأنه يوهم نفي ما يجوز عليه وما ذكره الله تعالى من كتابه في قوله (لا تأخذه سنة ولا نوم) وقوله (لم يلد ولم يولد) فهو بصورة النفي وليس ينفي عن الحقيقة وكذلك قوله (ما اتخذ الله من ولد) وكذلك قولك (وهو بطعم ولا يطعم) ونيس كل ما ورد في القرآن إطلاقه جائزاً أن يطلق في المخاطبة فلا يجوز أن يطلق ذلك إلا مع بيان أن ذلك محال ، ولما قل أن يقول : لا شك في أن هذه الصفات منفية عن الله سبحانه فكان الإخبار عن انتفاءها صدقاً فوجب أن يجوز نفي أن يقال أن الإخبار عن انتفاءها يدل على صحتها عليه فنقول : هذه الدلالة متسوعة وذلك لأن تخصيص هذا النفي بالذكر لا يدل على ثبوت غيره بل يقرن بالنفي ما يدل على انتفاء الصفحة أيضاً كان ذلك أحسن من حيث أنه يكون مبانة في البين ونيس إذا كان غيره أحسن أن يكون ذلك قبيحاً .

﴿المسألة الثالثة﴾ اعلم أن ضرب الأمثال من الأمور المستحسنة في القول ويدل عليه وجوه . أحدها . إيقاظ العرب والعجم على ذلك أما العرب فذلك مشهور عندهم وقد تعلموا بأحرف الأشياء ، فقاموا في التمثيل بالذرة : جمع من ذرة ، وأصيط من ذرة ، وأخفى من الذرة وفي التمثيل بالذباب : أجزأ من الذباب ، وأخطأ من الذباب ، وأعيش من الذباب ، وأشبه

من الذباب بالذباب ، وألح من الذباب . وفي التمثيل بالقراد ، أسمع من قراد ، وأصغر من قراد . وأعلق من قراد ، وأغم من قراد ، وأدب من قراد ، وقفلوا في الجراد : أطير من جرادة ، وأحطم من جرادة ، وأفسد من جرادة . وأصغى من لعاب الجراد ، وفي القراشة : أضعف من قراشة ، وأخيش من قراشة ، وأجهل من قراشة ، وفي البعوضة : أضعف من بعوضة ، وأعز من مخ البعوضة ، وكلفني مخ البعوضة ، في مثل تكليف ما لا يطاق : وأما المعجم فيدل عليه كتاب كليلته ودمته وأمثله ، وفي بعضها : فالت البعوضة ، وقد وثقت على نخلة عالية وأرادت أن تطير عنها ، يا هذه استمسكي فاني أريد أن أطير ، فالت النخلة والله ما شجرت بوقوعك فكيف أشعر بطيرائك ، وثانيها : أنه ضرب الأمثال في إنجيل ميسي عليه السلام بالأشياء المستحقة ، قال : مثل ملكوت السماء كمثل رجل زرع في قريته حنطة جيدة نفية ، فلما نام الناس جاء عدوه فزرع الزوان بين الحنطة ، فلما نبت الزرع وأثر الغلب غلب عليه الزوان ، فقال عبيد المزارع : يا سيدنا أليس حنطة جيدة نفية زرعت في قريتك ؟ قال بلى ، قالوا فمن أين هذا الزوان ؟ قال لعلكم إن ذهبت أن تغلبوا الزوان تغلبوا معه الحنطة فذعوها بتر بيان جميعاً حتى الحصاد فأمر الحصادين أن يلتقطوا الزوان من الحنطة وأن يربطوه حزماتهم بحرقوه بالنار ويجمعوا الحنطة إلى الخزائن . وأمر لكم ذلك الرجل الذي زرع الحنطة الجيدة هو أبو البشر ، والفقرية هي لعنهم ، والحنطة الجيدة النفية هو نحن أبناء الملكوت الذي يعملون بطاعة الله تعالى ، والعدو الذي زرع الزوان هو إبليس ، والزوان هو المعاصي التي يزرعها إبليس وأصحابه ، والحصادون هم الملائكة يتركون الناس حتى تدينوا أفعالهم فيحصدون أهل الخير إلى ملكوت الله ، وأهل الشر إلى الهاوية وكما أن الزوان يلتقط ويحرق بالنار كذلك رسول الله وملائكته ينفضون من ملكوته المتكاسلين ، وجميع عمال الأثم فليقتنهم في أتون الهاوية فيكون هنالك البكاء ، وصريف الأستاد ، ويكون الأبرار هنالك في ملكوت ربهم ، من كانت له أذن تسمع فليسمع ، وأضرب لكم مثلاً آخر يشبه ملكوت السماء : لم أن رجلاً أخذ حبة من تردل وهي أصغر الخيوط وزرعها في قريته ، فلما نبتت عظمت حتى صارت كأعظم شجرة من البقول وجاء طير من السماء غشش في فروعها فكذلك الهدى من دعا إليه ضاعف الله أجره وعظمته ورفع ذكره ، ونجى من اقتدى به ، وقال لا تكونوا كمثقل يخرج منه الدقيق الطيب ويمسك المتخالة ، وكذلك أنتم تخرج الحكمة من أفواهكم وينقون الحل في صدوركم ، ولأن : قلوبكم كالخصاة التي لا تنضجها النار ولا يلينها الماء ولا تنسفها الرياح ، وقال لا تدخروا ذخائركم حيث السوس والأرضة تفسدها ، ولا في البرية حيث السموم والمصوص فتحرقها السموم وتسرقها اللصوص ولكن ادخروا ذخائركم عند الله وقال :

يحفر فتجد دواب عليها لباسها وهناك ورقها وهي لا يزعم ولا يحصدن ومنهن من هو في جوف الحجر الأصم أو في جوف العود ، من يأنهمن بلباسهن وأرزقهن إلا الله ؟ أهلا تعقلون ، وقال : لا تثيروا الرنابير فتدعكم ولا تحاطبوا السمهاء فيشتدكم ، فظهر أن الله تعالى ضرب الأمثال بهذه الأشياء الخفية وما العقل فلان من ضيع الخيال المحاكاة والتشبه فلا ذكر المعنى وحده أدركه العقل ولكن مع تنازعة الخيال ، وإذا ذكر معه الشيء أدركه العقل مع معاونة الخيال ، ولا شك أن الثاني يكون أكمل وأيضاً ضمن نرى أن الإنسان يذكر معنى ولا يلوح له كماً ينبغي فإذا ذكر المثل انضح وصار مبيئاً مكشوفاً ، وإن كان التعليل بعيد زيادة البيان والوضوح ، وجب ذكره في الكتاب الذي لا يراذمه إلا الإيضاح والبيان ، أما قوفهم : ضرب الأمثال بهذه الأشياء الخفية لا يلحق بالله تعالى ، قلنا هذا جهل ، لأنه تعالى هو الذي خلق الصغير والكبير وحكمه في كل ما خلق وبرأ عام لأنه قد حكم جميعه ، وليس الصغير أخد عبه من الكبير والعظيم أصعب من الصغير ، وإذا كان الكل بمنزلة واحدة لم يكن الكبير أولى أن يضربه مثلاً لعباده من الصغير بل المعير فيه ما يلحق بالقصة ، فإذا كان الأتيق بها الذباب والعنكبوت يضرب المثل بها لا بالتفيل والجلل ، فإذا أراد تعالى أن يفتح عبادتهم الأصنام وعذوبهم عن عبادة الرحمن صرح أن يضرب المثل بالذباب ، ليبين أن قدر مضرتها لا يتدفع بهذه الأصنام ، ويضرب المثل لبنت العنكبوت ليبين أن عبادتها أرهن وأضعف من ذلك وفي مثل ذلك كل ما كان المقصود به المثل أضعف كمن المثل اقوى وأوضح .

﴿ المسألة الرابعة ﴾ قال الأصم : ما في قوله مثلاً ما صلة زائدة كقوله (فيها رحمة من الله) وقال أبو مسلم معاذ الله أن يكون في القرآن زيادة وتلفظ والأصح قول أبي مسلم لأن الله تعالى وصف القرآن بكونه هدًى وبياناً وكونه لغواً يناني ذلك ، وفي بعوضة قراءتان : أحدهما - النصب وفي لفظة ما معنى هذه القراءة وجهان . الأول : أنها مبنية وهي التي إذا قرئت باسم نكرة أهمته إيجاباً وزادته شيوعاً وبعداً عن الخصوصية . بيانه أن الرجل إذا قال لصاحبه أعطني كتاباً أنظر فيه فأعطاه بعض الكتب صح له أن يقول أردت كتاباً آخر ولم أرد هذا ولما قاله مع ما لم يصح له ذلك زاد تقدير الكلام أعطني كتاباً أي كتاب كان . الثاني : أنها نكرة قام تفسيرها باسم الجنس مقام الصفة ، أما على قراءة الرفع فيها وجهان . الأول : أنها موصولة صلتهاء الجملة لأن التقدير هو بعوضة فحذف المبتدأ كما حذف في (تماماً عن الذي أحسن) . الثاني : أن تكون استفهامية فانه لما قال (إن الله لا يستحي أن يضرب مثلاً) كأنه قال بعده ما بعوضة فما فوقها حتى يضرب المثل به ، بل له أن يمثل بما هو أقل من ذلك كثيراً كما

يقال فلان لا يبالي بما وهب ، ما ديار ودياران ، أي يهب ما هو أكثر من ذلك بكثير .

﴿ المسألة الخامسة ﴾ قال صاحب الكشاف : ضرب القتل إتهامه وتكوينه من ضرب الملبس وضرب الخاتم .

﴿ المسألة السادسة ﴾ انتصب بعوضة بأنه عطف بيان لثلاث أو مفعول يضرِب ومثلاً حال من النكرة مقدم عليه أو ثاني مفعولين ليضرب مضمناً معنى يعنى ، وهذا إذا كانت ما صلة أو إسمية ، فإن كانت مفعولة بعوضة فهي تابعة لما هي تفسر له ، والمفسر معاً لجموعها عطف بيان أو مفعول ، ومثلاً حال مقدمة ، رأى رقعها فيكونها خبر مبدأ ، أما إذا كانت ما موصولة أو موصوفة أو مستفهامية فأمرها ظاهر . فإذا كانت إسمية فهي على الجواب كان قائلاً قال ما هو ضليل بعوضة .

﴿ المسألة السابعة ﴾ قال صاحب الكشاف : اشتقاق البعوض من البعس وهو القطع كالضع والعضب يقال بعضه البعوض ومنه بعض الشيء لأنه قطعة منه والبعوض في أصله صفة على فعول كالفطور فغلبت اسميته ، وعن بعضهم اشتقاقه من بعض الشيء سمي به لقلة جرمه وصغره ولأن بعض الشيء قليل بالمقياس إلى كنهه ، ونوجه القوي هو الأول ، قال وهو من عجائب خلق الله تعالى فإنه صغير جداً وخرطومه في غاية الصغر ثم انه مع ذلك يحوم ثم ذلك الخرطوم مع فرط صغره وكونه مجوفاً يفرض في جلد القليل والجاموس على ثخائه كما يضرب الرجل إصبعه في الخبيص ، وذلك لما ركب الله في رأس خرطومه من السم .

﴿ المسألة الثامنة ﴾ في قوله (فما فوقها) وجهان . أحدهما : أن يكون المراد فما هو أعظم منها في الجنة كالذباب والحكيوت والحمار والكلب ، فإن القوم أنكروا تشبيل الله تعالى بكل هذه الأشياء والثاني : أراد بما فوقها في التصغير أي بما هو أصغر منها وانحفضون مألواً إلى هذا القول لوجه . أحدهما : أن المقصد من هذا التشبيل تحقير الأوثان ، وكلما كان التشبيه أشد حفاوة كان المقصود في هذا الباب أكمل حصولاً . وثانيها أن الغرض ههنا بيان أن الله تعالى لا يمتنع عن التشبيل بالشيء الخفيل ، وفي مثل هذا الموضع يجب أن يكون المذكور ثانياً أشد حفاوة من الأول يقال أن فلاناً يتحمل القتل في اكتساب الدينار ، وفي اكتساب ما فوقه ، يعني

في لفظة لأن تحمل ذلك في اكتساب 'قل من الدينار اشد من تحمله في اكتساب الدينار .
وثالثها : أن الشيء كلما كان أصغر كان الاطلاع على أسرارهِ أصعب ، فلذا كان في غاية الصغر
لم يحط به إلا عظم الله تعالى ، فكان التشثيل به أقوى في الدلالة على كيان الحكمة من التشثيل
بأشياء الكبر ، واحتج الأولون مرجحين . الأول : بأن لفظة فوق ، يدل على العلو ، فإذا
قيل هذا فوق ذلك ، فإلزامه أنه أكبر منه ويروى أن رجلاً مدح علياً رضي الله عنه ولرجل
منهم فيه ، فقال علي : إنا دون ما تقول وفوق ما في نفسك ، أراد بهذا أعلى عما في نفسك .
الثاني : كيف يضرب المثل بما دون البعوضة وهي النهاية في الصغر ؟ والجواب عن الأول : إن
كل شيء كان ثبوت صفة فيه أقوى من ثبوتها في شيء آخر كان ذلك الأقوى فوق الأضعف في
تلك الصفة يقال إن ملأنا فوق فلان في اللؤم والندامة . أي هو أكثر لؤماً وندامة منه ، وكذا إذا
قيل هذا فوق ذلك في الصغر وجب أن يكون أكثر صغراً منه ، والجواب عن الثاني أن جناح
البعوضة أقل منها وقد ضرب رسول الله ﷺ مثلاً للذنب .

﴿ المسألة التاسعة ﴾ : أما حرف فيه معنى الشرط ، ولذلك يجاب بالغاء وهذا يفيد
التأكيد تقول زيد ذاهب فإذا قصدت تأكيد ذلك وأنه لا عالة ذاهب قلت أما زيد فذاذهب ،
إذا ثبت هذا فنقول : إيراد الجمعيتين مصدريين به أحمد عظيم لأمر المؤمنين واعتداد بعلمهم
أنه الحق وذم عظيم للكَافِرِينَ عبي ما قالوه وذكره .

﴿ المسألة العاشرة ﴾ : الحق ، الثالث الذي لا يسوغ نكأه يقال حق الأمر إذا ثبت
ووجب وحقت كدعة ربك . وثوب محقق محكم الشج .

﴿ المسألة الحادية عشرة ﴾ : ماذا ، فيه وجهان أن يكون ذا اسماً موصولاً بمعنى انذرى
فيكون كلمتين وأن يكون ذا مركبة مع ما معمولين اسماً واحداً فيكون كلمة واحدة فهو على
الوجهين : الأول مرفوع المحل على الابتداء وخبر ، فامع صلت ، وعلى الثاني منصوب للمحل
في حكم ما وحده كما لو قلت ما أراد الله .

﴿ المسألة الثانية عشرة ﴾ : الإرادة ماهية يجهدها العاقل من نفسه ريدرك التفرقة الابدئية
بينها وبين علمه وقدرته وأنه وذاته . وإذا كان الأمر كذلك لم يكن تصور ماهيتها محتاجاً إلى

التمريض ، وقال المتكلمون إنها صفة تقتضي وجعاً أحد طرفي الجائر على الآخر لا في الوفرة بل في الإيقاع ، واحترزنا بهذا القيد الأخير عن القدرة ، واختلفوا في كونه تعالى مريداً مع اتطابق المؤمنين على إطلاق هذا اللفظ على الله تعالى فقال التجارية إنه معنى سلبي ومعناه غير مطلوب ولا مستكره ، ومنهم من قال إنه أمر شرطي وهؤلاء اختلفوا فقال الجاحظ والكعبى وأبو الحسن البصري : معناه عليه تعالى باشتتال الفعل على المصلحة أو المفسدة ، ويسمون هذا العلم بالداعي أو المصارف ، وقال أصحابنا وأبو علي وأبو هاشم وأتباعها إنه صفة زائدة على العلم ثم التسمية في تلك الصفة إما أن تكون ذاتية وهو القول الثاني للتجارية ، وإما أن تكون معنوية ، وذلك المعنى إما أن يكون قديماً وهو قول الأشعرية أو محدثاً وذلك للمحدث إما أن يكون غائباً بالله تعالى ، وهو قول الكرامية ، أو قائماً بجسم آخر وهذا القول لم يقل به أحد ، أو يكون موحوداً لا في محل ، وهو قول أبي علي وأبي هاشم وأتباعها .

❖ المسألة الثالثة عشرة ❖ للضمير في « أنه الحق » ليشمل أو لأن يضرب ، وفي قولهم ماذا أراد الله بهذا استحقارهما قالت عائشة رضي الله عنها في عبدالله بن عمرو بن العاص : يا عجباً لابن عمرو هذا .

❖ المسألة الرابعة عشرة ❖ « مثلاً » نصب على التمييز كقولك من أجاب بجواب غث ماذا أردت بهذا ؟ جواباً ولئن حل سلاحاً رديئاً كيف ننتفع بهذا سلاحاً أو على الحال كقوله (هذه ناقة الله بكم آية) .

❖ المسألة الخامسة عشرة ❖ اعلم أن الله سبحانه وتعالى لما حكى عنهم كفرهم واستحقارهم كلام الله بقوله (ماذا أراد الله بهذا مثلاً) أجاب عنه بقوله (بضل به كثيراً ويهدي به كثيراً) ونريد أن نتكلم ههنا في اغداية والاضلال ليكون هذا الموضع كالأصل الذي يرجع إليه في كل ما يجيء في هذا المعنى من الآيات فتتكلّم أولاً في الاضلال فنقول : إن الحمزة ثلاثة نحى ، لنقل الفعل من غير المتعدي إلى المتعدي كقولك خرج منه غير متعد ، فبما قلت أخرج فقد جعلته متعدياً وقد نحى لنقل الفعل من المتعدي إلى غير المتعدي كقولك كبته فأكذب ، وقد نحى لمجرد الوجدان . حكى عن عمرو بن معد يكرب أنه قال لبني حليم : فالتنكّم فما اجبتاكم ، وماجيتاكم فما انجبتاكم ، وسالتكم فما ابخلتكم ، أي فما وجدناكم جبناء ولا

مضحين ولا بخلاء . ويقال : كنت أرض فلان فأعمرتها أي وجدتها عقيمة قال السجستاني :

نسى حصين أن يسود خراجه فأنسى حصين قد أذل وأفهر

أي وجد ذنباً مشهوراً ، والمثالي أن يقول لم لا يجوز أن يقال همزة لا تنبي إلا غل
الفعل من غير المتعدي بن المتعدي فلما قوله : كيت فأكب ، فلعل المراد كيت فأكب نفسه على
وجهه فيكون قد ذكر الفعل مع حذف المفعولين وهذا ليس بعزيز . وأما قوله : قاتلتكم فما
أجبتكم ، فالمراد بـ القاتلتكم في صيرورتكم جيتكم . وما أثر هجرتنا لكم في صيرورتكم
مضحين ، وكذا القول في اليوناني ، وهذا القول الذي قلناه أولى دعماً للاشتراك . إذا ثبت
هذا فنقول قولنا أصله الله لا يمكن حمله إلا على وجهين ، أحدهما أنه صيره ضالاً ، والثاني
أنه وجده ضالاً أما التقدير الأول وهو أنه صيره ضالاً فليس في التمسك دالة على أنه تعالى صيره
ضالاً عريان ومبه وجهان . أحدهما : أنه صيره ضالاً عن الدين . والثاني : أنه صيره ضالاً
عن الجنة . أما الأول وهو أنه تعالى صيره ضالاً عن الدين فاعلم أن معنى الاضلال عن الدين
في اللغة هو الدعاء إلى ترك الدين وتقبيلها في عينه وهذا هو الاضلال الذي أصابته الله تعالى إلى
إيليس فقال : إنه غدو مضل مبين (وقال : ولا منهم ولا منيهم) (وقال الذين كفروا رب
أرنا المذنبين أضلالاً من الجن والإنس تجعلهم لحتة أعداءنا) وقال : فبين هم الشيطان
أعمهم مصدعهم عن السبيل) (وقال الشيطان إلى قوله (وما كان في عليكم من سلطان إلا
أن دعوتكم فاستجبتم لي) وأيضاً أصاب الله تعالى هذا الاضلال إلى فرعون فقال : وأصل
فرعون قومه وما هدى (واعلم أن الأمة حمتة علم أن الاضلال هذا المعنى لا يجوز على الله
تعالى لأنه تعالى ما دعا إلى الكفر وما زعم فيه بل هي عنه وحر وبتعد ما عطف عليه ، وإذا
كان المعنى الأصلي للاضلال في اللغة ليس إلا هذا وهذا المعنى مفسى بالاجماع ثبت انعقاد
الاجماع على أنه لا يجوز إحراء هذا اللفظ على ظاهره . وعند هذا فمصر هل الجبر والقدر إلى
الناويز أما أهل الخبر فقد حملوه على أنه تعالى حلول لصلال والكفر فيهم وصدهم عن الإيمان
وحمل بينهم وبينه ، وربما قالوا هذا هو حقيقة اللفظ في أصل اللغة ، لأن الاضلال عبارة عن
جعل الشيء ضالاً كما أن الإخراج والإدخال عبارة عن حمل الشيء خارجاً ودخلاً ، وفلذا
المعتزلة هذا التلويح غير جائز لا بحسب الأوضاع اللغوية ولا بحسب الدلائل العقلية ، أما
الأوضاع اللغوية فيلزم من وجوه . أحدها : أنه لا يصح من طريق اللغة أن يقال لم مع غيره

من سلوك الطريق كرهاً وجبراً أنه أضله بل يضال منعه من وصفه عنه وإنما يقولون إنه أضله عن الطريق إذا كبس عليه وأردده من التشبه بما يلبس عليه الطريق فلا يتدي به . وثانيها أنه تعالى وصف إبليس وفرعون بكونهما مضطربين ، مع أن فرعون وإبليس ما كانا خالقي المضلال في قلوب المستجيبين لها بالاتفاق ، وأما عند الجبرية فلأن العبد لا يقدر على الإيجاد ، وأما عند القدرة فلأن العبد لا يقدر على هذا النوع من الإيجاد ، فلما حصل اسم المضل حقيقة مع نفي الخافية بالاتفاق ، علمنا أن اسم المضل غير موضوع في اللغة لخالق الضلال : وثالثها أن الضلال في مقابلة الهداية فكما صرح أن يقال هديته فما اعتدى وجب صحته أن يقال أضلته فما ضل ، وإذا كان كذلك استحال حل بالضلال على خلق الضلال ، وأما بحسب الدلائل العقلية فمن وجوه . أحدها : أنه تعالى لو خلق المضال في العبد ثم كلفه بالإيمان لكان قد كلفه بالجمع بين الضدين وهو سفه وظلم ، وقال تعالى (وما ربك بظلام للعبيد) وقال (لا يكلف الله نفساً إلا وسعها) قال (وما جعل عليكم في الدين من حرج) وثانيها : لو كان تعالى خالقاً لتجهل وملبساً على المكلفين لما كان ميباً لما كلف العبد به ، وقد أجمعت الأمة على كونه تعالى ميباً . وثالثها : أنه تعالى لو خلق فيهم الضلال وهداهم عن الإيمان لم يكن لازماً أنزال الكتب عليهم وبعث الرسل إليهم فائدة لأن الشيء الذي لا يكون ممكن الحصول كان السعي في تحصيله عبثاً وصفها . ورابعها : أنه على مضافة كبيرة من الآيات نعرف قوله (فما لهم لا يؤمنون في لهم عن التذكرة مبرحين ، وما منع الناس أن يؤمنوا إذا جاءهم الهدى إلا أن قالوا أبعث الله بشراً رسولاً) فيمن أنه لا مانع لهم من الإيمان البتة ، وإذا امتنعوا لأجل إنكارهم بعثة الرسل من البشر وقال (وما منع الناس أن يؤمنوا إذا جاءهم الهدى ويستخفروا ربهم) وقال (كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتاً فأحياكم) وقال (أنى تصفون) وقال (أنى تؤفكون) فلو كان الله تعالى قد أضلهم عن الدين وصرهم عن الإيمان لكانت هذه الآيات باحثة . وخامسها : أنه تعالى ذم إبليس وحزبه ومن سلك سبيله في إضلال الناس عن الدين وصرهم عن الحق وأمر عباده ورسوله بالاستعانة منهم بقوله تعالى (قل أعوذ برب الناس) إل قوله (من شر الوسواس) و (قل أعوذ برب الفلق) ، وقل رب أعوذ بك من همزات الشياطين ، فإذا قرأت القرآن فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم ، فلو كان الله تعالى يفضل عباده عن الدين كما يفضل الشياطين لاستحق من المذمة مثل ما استحقوه ولو جب الاستعانة من كمال وجوب منهم ، ولو جب أن يتخذوه عدواً من حيث أضل خلقه كما وجب اتخاذ إبليس عدواً لأجل ذلك ، قالوا مل حصيلته أنه تعالى في ذلك أكثر إذ تضليل إبليس سواء وجوده وعدمه فيها يرجع إلى حصول الضلال بخلاف تضليل الله فإنه هو المؤثر في الضلال فيلزم من هذا

تقر به إبليس عن جميع الفتيان وإحسانها كلها على الله تعالى فيكون الدم مقطوعاً بالكلية عن إبليس وعاشداً إلى الله سبحانه وتعالى عن قلوب لظالمين ، وسادسها : أنه تعالى أضاف الاضلال عن الدين إلى غيره ، وذمهم لأجل ذلك ، فقال (وأضل فرعون قومه وما هدى ، وأضلهم السامري ، وإن قطع أكثر من في الأرض يضلوك عن سبيل الله ، إن الذين يضلون عن سبيل الله لهم عذاب شديد بما نسوا يوم الحساب) وقوله تعالى حاكماً عن إبليس (وأضلهم هو الذي أضلهم) أو حصل الاضلال بالله وبهم على سبيل الشركة فإن كان الله تعالى قد أضلهم عن الدين دون هؤلاء فهو سبحانه وتعالى قد تقول عليهم إذ قد رامهم بذنوبه وعابهم بما فيه وذمهم بما لم يفعلوه ، والله متعال عن ذلك وإن كان الله تعالى مشتركاً لهم في ذلك فكيف يجوز أن يذمهم على فعل هو شريك فيه ومشارك فيه وإذا غلب اللوحان صح أن لا يضاف خلق الضلال إلى الله تعالى ، وسابعها : أنه تعالى ذكر الآيات التي فيها ذكر الضلال مبرهاً إلى انحصار على ما قال (وما يضل به إلا الفاسقين) ويضل الله الظالمين ، إن الله لا يهدي القوم الكافرين ، كذلك يضل الله من هو مسرف مرتاب ، كذلك يضل الله من هو مسرف كذب (فلو كان المراد بالاضلال المضاعف إليه تعالى هو ما هم فيه كان كذلك إثباتاً للثبات وهذا محال ، وذمها : أنه تعالى نفى إغية الأشياء التي كانوا يعبدونها من حيث أنهم لا يبدون إلى الحق قال (فمن يهدي إلى الحق أحق أن يتبع) من لا يهدي ، لا أن يهدي) فهي ربوبية تلك الأشياء من حيث أنها لا تهدي وأوجب ربوبية نفسه من حيث أنه سبحانه وتعالى يهدي فلو كان سبحانه وتعالى يعمل عن الحق لكان قد ساء لهم في الضلال رفقاً لأجله هي عن اتباعهم ، بل كان قد أربى عليهم ، لأن الأوثان كما أنها لا تهدي فهي لا تفعل ، وهو سبحانه وتعالى مع أنه يله يهدي فهو يضل ، وثامسها : أنه تعالى يذكر هذا الضلال حراماً قسم على سوء صنيعهم وعقوبة عليه ، فلو كان المراد ما هم عليه من الضلال كان ذلك عقوبة وتهديداً بلهمهم له ملاييسون ، وعليه مضربون ، وبه ملتذون ومغتبطون ، ولو جاز ذلك لجازت العقوبة بالزنا على الزنا ومشراب الخمر على شرب الخمر ، وهذا لا يجوز ، وعاشرها : أن قوله تعالى (وما يضل به إلا الفاسقين الذين يتقصون عهد الله من بعد ميثاقه) صريح في أنه تعالى إنما يعمل به هذا الاضلال بعد أن صدق من العاصفين له قصص العهد الله باختيار نفسه ، فدل ذلك على أن هذا الاضلال الذي يحصل بعد صبريته فلسفاً ونافساً لتعهد معاير نفسه ونفسه ، وحادي عشرها : أنه تعالى صرح لا ضلال المسبوق إليه في كتابه ، إن يكون ابتلاء وامتحاناً ، أو يكونه عقوبة ونكأً ، فقال في الابتلاء (وما جعلنا أصحاب النار إلا ملائكة وما جعلنا عدتهم إلا

فئة للذين كفروا) أي امتحاناً إلى أن قال (كذلك يضل الله من يشاء ويهدي من يشاء) فين أن إضلاله للعبد يكون على هذا الوجه من إنزاله أية متشابهة أو فعلاً متشابهاً لا يعرف حقيقة المفرض فيه ، والفضل به هو الذي لا يقف على المقصود ولا يفكر في وجه الحكمة قبل بل يتمسك بالتشبهات في تقرير المجهل الباطل كما قال تعالى (وأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله) وأما العظوبة والتكالب فكقوله (إذ الأغلال في أعناقهم والسلاسل يسحبون) إلى أن قال (كذلك يضل الله الكافرين) فين أن إضلاله لا يعدوا أحد من الذين الوجهين وإذا كان الإضلال مفسراً بأحد هذين الوجهين رجب أن لا يكون مفسراً بغيرهما دفعاً للاشتراك ، حيث أنه لا يجوز حمل الإضلال على خلق الكفر والفضلال وإذا ثبت ذلك فنقول بينا أن الإضلال في أصل اللغة المدعاة إلى الباطل والترغيب فيه والمضي في إخفاء مقابحة ذلك لا يجوز عن الله تعالى فوجب النصير إلى التأويل ، والتأويل الذي ذهبت الجبرية إليه قد أطلناه فوجب النصير إلى وجوه آخر من التأويلات . أحدها : أن الرجل إذا ضل باختيائه عند حصول شيء من غير أن يكون لذلك الشيء أثر في إضلاله فيقال لذلك الشيء أنه أضله قال تعالى في حق الأصنام (رب إنهم أضلن كثيراً من الناس) أي ضلوا بهم ، وقال (ولا يغوث ويعوق ونسراً وقد أضلوا كثيراً) أي ضل كثير من الناس بهم وقال (وليريدن كثيراً منهم ما أنزل إليك من ربك خفياتاً وكهراً) وقال (فلم يزدهم دعائي إلا فراراً) أي لم يزدلوا بدعائي لهم إلا فراراً وقال (فاتخذوهم سخرياً حتى أنسوكم ذكري) وهم لم ينسوههم في الحقيقة بل كانوا يذكرونهم الله ويدعونهم إليه ولكن لما كان اشتغالهم بالسخرية منهم سبباً لسيئتهم أضيف الانسياق إليهم وقال في برادة (وإذا ما أنزلت سورة فمنهم من يقول أهيكم زادته هذه إيماناً ، فأما الذين آمنوا فزادتهم إيماناً وهم يستبشرون . وأما الذين في قلوبهم مرض فزادتهم رجساً إلى رجسهم) فأخير سبحانه أن نزول السورة المشتملة على الشرائع يعرف أحوالهم فستهم من يصلح عليها فزادها إيماناً ، ومنهم من يفسد عليها فزادها بها كفراً ، فإذن أضيف الزيادة في الإيمان والزيادة في الكفر إلى السورة ، إذا كانوا إيماناً صانعاً عند نزولها وسدوا كذلك أيضاً ، مكثاً أضيف الهدى والإضلال إلى الله تعالى إذا كان إحداثهما عند ضربه تعالى الأمثال ثم وقال في سورة المدثر (وما جعلنا عدتهم إلا فئة للذين كفروا ليستيقن الذين أنزلا الكتاب ويزداد الذين آمنوا إيماناً) فأخير تعالى أن ذكره لعنة عزة النار امتحان من لعباده ليميز المخلص من المرتاب فألت العاقبة إلى أن يصلح عليها المؤمنون وفسد الكافرون وأضاف زيادة الإيمان وضدها إلى الممتحنين فقال يزيداد وليقول ثم قال بعد قوله (ما إذا أراد الله بهذا مثلاً ، كذلك يضل الله من يشاء ويهدي من يشاء) فأنضاف إلى نفسه

وضلالهم وهداهم بعد أن يضاف إليهم الأمرين معاً ، فبين تعالى أن الاضلال عاصر بهذا
الامتحان يقال في العرف أيضاً : مرضني الحب أي مرضت به : ويقال قد أضلحت فلانة
فلاناً وهي لم تعلم به ، وقال الشاعر :

دع عنك لومي فلان اللوم إغراء

أي يمرى اللوم باللوم ، والاضلال على هذه المعنى يجوز أن يضاف إلى الله تعالى على
معنى أن الكافرين ضلوا بسبب الآيات المشتملة على الاستحاثات فهي هذه الآية الكفارة ما
قالوا : ما الحاجة إلى الأمثال وما الفائدة فيها وانتد عليهم هذا الامتحان حسنت هذه
الاضافة . وثانيها : أن الاضلال هو التسمية بالضللال فيقال أضله أي ساء ضالاً وحكم
عليه به وأكفر فلان فلاناً إذا ساء كافراً واشتدوا بيت الكهيت :

وطائفة قد اكفروني بحكم وطائفة قالوا مبيء ومذنب

وقال طرفة :

وما زال شربي الزاج حتى أضلني صديقي وخني ساءني بعض ذلكا

أراد ساءني ضالاً وهذا الوجه ما ذهب إليه فطرب وكثير من المعتزلة ، ومن أهل اللغة
من أنكروه وقال إنما يقال ضلته تضليلاً إذا سبته ضالاً ، وكذلك فسفته ونجسته إذا سبته
فاجراً فاسقاً ، وأجيب عنه بأنه متى صبره في نفسه ضالاً لزمه أن يصير محكوماً عليه بالاضلال
فهذا الحكم من لوازم ذلك التصيير ، والطلاق اسم للمروم عني فلازم رجاء مشهور وأنه
مستعمل أيضاً لأن الرجل إذا قال لآخر - فلان ضال جد - أي يقال له لم حمله ضالاً ويكون
المعنى لم سبته بذلك ولم حكمته به عليه على هذا الوجه حملوا الاضلال على الحكم
والتسمية . وثالثها : أن يكون الاضلال هو التخليه وترك المقع بالمقهر والجبر ، فيقال أضله
إذا خلا وضلاله قالوا ومن مجازة قولهم : أضد فلان ابنه وأهلكه ودعر عليه إذا لم يتعهده
بالتدبيب ، ومثله قول العرجي :

أضاعوني روي قتي أضاعوا ليوم كربة وسدانة ثمر

ويقال لمن ترك سيفه في الأرض الندية حتى فسد وصديء : أضدت سيفك
وأضدته ، ورابعها : الضلال والاضلال هو العذاب والتعذيب بذليل قوله تعالى (إن
المحرمين في ضلال وسعر يوم يسحبون في النار عن وجوههم ذوقوا مس سقر) فوصفهم الله

تعالى بأنهم يرم القيامة في ضلال وذلك لا يكون إلا عذابهم وقال تعالى (إذ الأغلال في أحنافهم
والسلاسل يسحبون في الحميم ثم في النار يسجرون ثم قيل لهم أينما كنتم تشركون من دون الله
قالوا ضلوا عنا بل لم تكن تدعون من قبل شيئاً كذلك يضل الله الكافرين) فسر ذلك الضلال
بالعذاب . ونعاسها : أن يحمل الاضلال على الاهلاك والابطال كقوليه (الذين كفروا
وصدوا عن سبيل الله أضل أمثالهم) قيل أبطلها واهلكها ومن مجازة قولهم : ضل قائم في
اللين إذا صار مستهلكاً فيه ويقال أضلته أنا إذا فعلت ذلك به فأهلكته وصيرته كالمعدوم ومنه
يقال أضل القوم ميتهم إذا وكرهه في قبره حتى صار لا يرى ، قال النابغة :

واب مضلوه بعين جليلة وغرور بالجهولان حزم ونكّل

وقال تعالى (وقالوا أئذا ضلنا في الأرض أثبتنا لى خلق جليل) أي هذا اندفاعاً فيها
فخفيت أشخاصنا فيحمل على هذا المعنى يضل الله انساناً أي يهلكه ويعطيه نعيمه فيجوز إضافة
الاضلال إليه تعالى على هذا الوجه ، فهذه الوجوه الخمسة إذا حملنا الاضلال على الاضلال عن
الدين . وسادسها : أن يحمل الاضلال على الاضلال عن الجنة ، فالت المعتزلة : وهذا في
الحقيقة ليس تأويل بل حلاً للقط على ظاهره فإن الآية تدل على أنه تعالى يضلهم وليس فيها
دلالة على أنه يحاذا يضلهم ، فتحسن نعمتها على أنه تعالى يضلهم عن طريق الجنة ثم حملوا كل
ما في القرآن من هذا الجنس على هذا المعنى وهو التحويل الجاهلي قال تعالى (كتب عليه أنه من
تولاه فإنه يضل ويهدي إلى عذاب السعير) أي يضل عن الجنة وتوابعها . هذا كله إذا حملنا
الضلالة في الاضلال على التعدية . وسابعها : أن تحمل الضلالة لا على التعدية بل على الوجدان
على ما تقدم في أول هذه المسألة بانه فيقال أضل فلان يعمد أي ضل عنه فمعنى اضملال الله
تعالى لهم أنه تعالى وجدهم ضالين . وتلعتها : أن يكون قوله تعالى (يضل به كثيراً ويهدي به
كثيراً) من تمام قول الكفار لهم قالوا ماذا أراد الله بهذا المثل الذي لا يظهر وجه المناقضة ثم
قالوا يضل به كثيراً ويهدي به كثيراً ذكره على سبيل انتهاكهم فهذا من قول الكفار ثم قال تعالى
جواباً لهم (وما يضل به إلا الفاسقين) أي ما أضل به إلا الفاسق . هذا مجروح كلام المعتزلة ،
وقالت الجبرية لقد سمعنا كلامكم واعترفنا لكم بجودة الإيراد وحسن الترتيب وقوة الكلام
ولكن ماذا تعمل ولكم أعداء ثلاثة يشوشون عليكم هذه الوجوه الحجة والدلائل المطيفة
أحدها : مسألة الداعي وهي أن القادر على النعم والجهل والاهداء والاضلال لم يفعل أحدهما
دون الآخر ؟ وثانيها : مسألة العلم على ما سبق تقريرها في قوله تعالى (نحم الله على نذرهم)
وماراهنا لكم في دفع هذين الكلامين كلاماً محلياً قوياً ونحن لا شك ندعم أنه لا يخفى عليكم
مع ما معكم من الذكاء الضعيف عن تلك الأجوبة التي تكلموا بها . نكنا أنصحننا واعتراقتا لكم

بحسن الكلام الذي ذكرتموه فأنصفوا أيضاً واعترفوا بأنه لا وجه لكم عن هذين الوجهين فإن التعالي والتعاضل لا يفتقران بالمتلا . وثالثها : أن فعل العبد لو كان بإيجاده لما حصل إلا الذي قصد إيجاده . لكن أحداً لا يريد إلا تحصيل العلم والاهتداء ، ويعتزل كل الاحتراز عن الجهل والاضلال فكيف يحصل الجهل والاضلال للمريد مع أنه ما قصد إلا تحصيل العلم والاهتداء ؟ فإن قيل إنه اشتبه عليه الكفر بالإيمان والعلم بالجهل فظن في الجهل أنه علم فقصده يقع فذلك حصل له الجهل فلما ظنه في الجهل أنه علم ظن خطأ فإن كان اختاره أولاً فقد احتار الجهل والخطأ نفسه وذلك غير ممكن وإن قلنا إنه اشتبه عليه ذلك بسبب ضل آخر متقدم عليه فزم أن يكون قبل كل ظن ظن لا إلى غاية وهو محال . ورابعها : أن التصورات غير كسبية والتصديقات اليدبية غير كسبية والتصديقات بأسرها غير كسبية فهذه مقدمات ثلاث .

﴿ المقدمة الأولى ﴾ في بيان أن التصورات غير كسبية ، وذلك لأن من يحاول اكتسابها فاما أن يكون متصوراً لها أو لا يكون متصوراً لها فإن كان متصوراً لها استحال أن يطلب تحصيل تصورها لأن تحصيل الحاصل محال ، وإن لم يكن متصوراً لها كن ذهنه غافلاً عنها وانغافل عن الشيء يستحيل أن يكون طالبه .

﴿ المقدمة الثانية ﴾ في بيان أن التصديقات اليدبية غير كسبية لأن حصول طرفي التصديق إما أن يكون كافياً في حزم الذهن بذلك التصديق أو لا يكون كافياً فإن كان الأول كان ذلك التصديق دائراً مع ذلك التصورين على سبيل الوجوب نصاً وإثباتاً وما كان كذلك لم يكن مقدوراً ، وإن كان الثاني لم يكن التصديق يديبياً بل متوقفاً فيه .

﴿ المقدمة الثالثة ﴾ في بيان أن التصديقات بأسرها غير كسبية وذلك لأن هذه النظريات إن كانت واجبة للزوم عن تلك الاسباب التي هي غير مقدورة كانت تلك النظريات أيضاً غير مقدورة . وإن لم تكن واجبة للزوم عن تلك الاسباب لم يمكن الاستدلال بتلك الاسباب على تلك النظريات ، فلم تكن تلك الاعتقالات الخاصة في تلك النظريات علوماً ، بل لا تكون إلا اعتقاداً حاصللاً للمفرد وليس كلاماً فيه ، فثبت أن كلامكم في عدم إسناد الاهتداء والاضلال إلى الله تعالى معارض هذه الوجوه العقلية الفاطحة لشي لا جواب عنها . وتكلمم الآن فيها ذكره من الثاويلات أما الثاويل الأول فناقض لأن بزال هذه التشبهات هل لها اثر في تحريك الدواعي أو ليس لها اثر في ذلك ؟ فإن كان الأول وجب على فونكم أن يفتح لوجهين ، الأول : "ناقد دينا في تفسير قوله (ختم الله على قلوبهم) على أنه متى حصل الرحمان فلا بد وأن يحصل الوجوب وأنه ليس بين الاستواء وبين الوجوب المنع من القبض واسطه ، فإذا أثر

أشكال هذه التشابهات في الترتيب رشت أنه متى حصل الترتيب فقد حصل الوجوب فحينئذ جاء أخير وبطل ما قلناه . الثاني : هب أنه لا ينتهي إلى حد الوجوب إلا أن المكلف ينبغي أن يكون مزاج العذر والعتة وتروا هذه التشابهات عليه مع أن لها أشراً في ترجيح جانب الاتصال على جانب الاهتداء كالعذر للمكلف في عدم الأقدام على طاعة فوج أن يصح ذلك من الله تعالى ، وأما إن لم يكن لذلك أثر في إقدامهم على ترجيح جانب الضلال على جانب الاهتداء كانت نسبة هذه التشابهات إلى ضلالهم كضرب الباب ونميت البواب فكيف أن ضلالهم لا ينسب إلى هذه الأمور الأجنبية كذلك وحسب أن لا ينسب إلى هذه التشابهات بوجه ما ، وحينئذ يبطل ثلوثهم . أما التأويل الثاني وهو التسمية والحكم فهو وإن كان في غاية البعد لكن لا إشكال معه ما في ذلك من إفساد الله بذلك وحكم به عليه فلو لم يأت المكلف به لانتقض خبر الله انصدق كذب وعنده جهلاً ، وكل ذلك عمال والمنصفي إلى المنحل محال . فكأن عدم تبيان المكلف به محلاً وإثباته به واجباً وهذا عين الجبر الذي نفروا منه وأنه ملائكم لا محالة ، وههنا ينتهي لبحث إلى الجزئين المشهورين هما في هذا المقام وكل عاقل يعنى ببدية عقله مشهور ذلك ، وأما التأويل الثالث وهو التحلية وترك دفع هذا إنما يسعى اتصالاً إذا كان الأول والاحسن بالتولد أن يمنع عن ذلك فاما إذا كان الأول بحيث لو منع ولده عن ذلك لوقع في مفسدة أعظم من تلك المفسدة الأولى لم يقل أحد أنه أفسد ولده وأضله . وههنا الأمر بخلاف ذلك لأنه تعالى لو منع المكلف جبراً عن هذه المفسدة لزم مفسدة أخرى أعظم من الأولى ، فكيف يقال إنه تعالى أفسد المكلف . وأضله بمعنى أنه ما منعه عن الضلال مع أنه لو منع لكانت تلك المفسدة أعظم وأما التأويل الرابع فقد اعترض القفال عليه فقال لا نسلم بأن الضلال جاء بمعنى العذاب أما قوله تعالى (إن المجرمين في ضلال وسمر) فيمكن أن يكون المراد في ضلال عن الحق في الدنيا وفي سمر : أي في عذاب جهنم في الآخرة ويكون فونه (يوم يسحبون) من صله سحر وأما قوله تعالى (إذ الأغلال في أعناقهم) إلى قوله (يضل الله الكافرين) فمعنى قوله صلوا عنا أي بطلوا فتم يمتنع بهم في هذا اليوم الذي كنا نرجو شفاعتهم فيه لم قوله (كذلك يضل الله الكافرين) قد يكون عن معنى كذلك يضل الله عزهم أي يجلبها يوم القيامة ، ويحتمل كذلك بخدعهم الله تعالى في الدنيا فلا يوفقهم فيقول الحق (انظروا الباطل وأعرضوا عن الخير) فإذا خدعهم الله تعالى وأثروا يوم القيامة فقد بطلت أعمالهم انتهى كانوا يبرحون الانتفاع بها في الدنيا ، وأما التأويل الخامس وهو الإهلاك فغير لائق بهذا الوضع لأن قوله تعالى (ويهدى به كثير) جمع من حمل الانضلال على الإهلاك . وأما التأويل السادس : وهو أنه يضل عن طريق الجنة فضعيف لأنه تعالى قال (يضل به) أي يضل

بسبب استماع هذه الآيات ، ولا ضلال عن طريق الحق ليس بسبب استماع هذه الآيات بل بسبب إقدامه على القبح فكيف يجوز حده عليه . وأما التأويل السامع : وهو أن قوله (يضله) أي يجهله ضلالاً قد بينا أن إثبات هذه النغمة لا دليل عليه ، وبُعضاً فلا نه عن الضلال بحرف الباء فقال (يضله) ولا ضلال بمعنى الوجدان لا يكون معدي بعرف الباء . وأما التأويل الثامن فهو في هذه الآية يوجب تفكيك النظم لأنه إل قوله يضله كثيراً ويهديه كثيراً من كلام الكفار ثم قوله (وما يضله إلا الفاسقين) كلام الله تعالى من غير فصل بينهما بل مع حرف العطف وهو والواو ، ثم هب أنه ههنا كذلك لكنه في سورة الم نشر وهو قوله (كذلك يضله الله من يشاء ويهديه من يشاء) لا شك أنه قول الله تعالى فهذا هو الكلام في الإضلال .

أما الهدى فقد جاء على وجوه أحدها : الدلالة والبيان قال تعالى (ولهم هدى ثم كملناهم) وقال (فلما يأتيتكم مني هدى فمن تبع هداي) وهذا إما يصح لو كان الهدى عبارة عن البيان وقال (إن يتبعون إلا الظن وما تهوى الأنفس ولقد جئناهم من ربهم الهدى) وقال (إن هدى السبيل إما شاكراً وإمّا كفوراً) أي سواء شكر أو كفر فالهداية قد جاءت في الحالتين وقال (وأما سمود فهديهم فاستحيوا لعمى على الهدى) وقال (ثم آتينا موسى الكتاب تماماً على الذي أحسن ونفصلاً لكل شيء ، وهدى ورحمة لعلمهم بلغاهم ربهم يؤمنون) وهذا لا يقال للمؤمن وقال تعالى حكاية عن خصوم داود عليه السلام (ولا تخططوا دعونا إلى سواء الصراط) أي أرشدنا وقال (إن الذين ارتدوا على أدبارهم من بعد ما تبين لهم الهدى الشيطان سول لهم وأمل لهم) وقال (أن تقول نفس يا حسرتي على ما فرطت في جنب الله) إل قوله (أو تقول لو أن الله هداني لكنت من المتقين) إل قوله (بل قد جاءتك آياتي فكذب بها واستكبرت) فأخبر أنه قد هدى الكافر مما جلاه من الآيات وقال (أو تقولوا لو أننا أنزل علينا الكتاب لكنا أهدى منهم فقد جاءكم بينة من ربكم وهدى ورحمة) وهذه عداية للكافرين . وثانيها : قالوا في قوله (وإنك لمنهدي إل صراط مستقيم) أي لتدعوهم وقوده (ولكل قوم هاد) أي داع يدعوهم إل ضلال أو هدى . وثالثها : التوفيق من الله بالالطاف المشروطة بالإيمان يؤتيها المؤمنين جزاء على إيمانهم ومعرفة عليه وعلى الإزدياد من طاعته ، فهذا ثواب لهم وبإزائه ضده للكافرين وهو أن يسلبهم ذلك فيكون مع أنه تعالى ما هداهم يكون قد أضلهم ، والمثلل على هذا الوجه قوله تعالى (والذين اعتدوا زادهم هدى ، ويزيد الله الذين اهتدوا هدى ، والله لا يهدي القوم الظالمين) ثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت في الحياة الدنيا وفي الآخرة ويضل الله الطالين ، كيف يهدي الله قوماً كفروا بعد إيمانهم وشهدوا أن الرسول حق وجاءهم البينات والله لا يهدي القوم الظالمين) فأخبر أنه لا يهديهم ويهديهم قد جاءهم البينات ، فهذا الهدى غير البيان لا

عائلة ، وقال تعالى (ومن يؤمن بالله يهد قلبه أولئك كتب في قلوبهم الإيمان وأيدهم بروح منه) - ورابعها : الهدى إلى طريق الجنة قال تعالى (فأب الذين آمنوا بالله واعتصموا به ، فسيدخلهم في رحمة منه وفضل ويهديهم إليه صراطاً مستقيماً) وقال (قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين يهدي به الله من اتبع رضوانه سبل السلام ويخرجهم من الظلمات إلى النور بإذنه ويهديهم إلى صراط مستقيم) وقال (والذين قتلوا في سبيل الله لم يضل أعمالهم سيبلهم) ويصلح بهم ويدخلهم الجنة) وأعدابة بعد القتل لا تكون إلا إلى الجنة ، وقال تعالى (إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات يهديهم ربهم بإيمانهم تجري من تحتهم الأنهار) وهذا فأول الحياطي ، وخامسها : الهدى بمعنى التقدم يقال هدى فلان فلاناً أي قدمه أمامه ، وأصل هدى من هداية الطريق ؛ لأن الدليل يتقدم المذلول ، وتقول العرب أقبلت هواذي الخيل . أي متقدماتها ، ويقال للعتى هلاوي وهواذي الخيل أصنافها لأنها تتقدمها ، وسادسها : يهدي أي يحكم بأن المؤمن مهتد وتسميته بذلك لأن حفيظة قول القائل هداة جعله مهتدياً ، وهذا اللفظ قد يطلق على الحكم والنسبة قال تعالى (ما جعل الله من يحيرة) أي ما حكم ولا شرع ، وقال (إن الهدى هدى الله) معناه أن الهدى ما حكم الله بأنه هدى وقال (من يهد الله فهو المهتد) أي من حكم الله عليه بالهدى فهو المستحق لأن يسمى مهتدياً فهذه هي الوجوه التي ذكرها المعتزلة : وقد تكلمنا عليها فيما تقدم في باب الاضلال . قالت الجبزية : وههنا وجه آخر وهو أن يكون الهدى بمعنى خلق الهداية والعلم ، قال الله تعالى (والله يدعو إلى دار السلام ويهدي من يشاء إلى صراط مستقيم) قالت القدرية هذا غير جائز لوجوه . أحدها : أنه لا يصح في اللغة أن يقال من حمل غيره على سلوك الطريق كرهماً وجوراً أنه هداة إليه وإنما يقال رده إلى الطريق المستقيم وحمله عليه وجره إليه فلما أن يقال إنه هداة إليه فلا ، ولانيها : لو حصل ذلك يخلق الله تعالى ليطول الأمر والنهي والمنع والدم والثواب والعقاب ، فإنه قيل هب أنه خلق الله تعالى إلا أنه كسب العبد فلما هذا الكسب مدفوع من وجهين . الأول : أن وقوع هذه الحركة إما أن يكون بتخليق الله تعالى أو لا يكون بتخليقه ، فإن كان بتخليقه ، فمضى خلقه الله تعالى استحالة من العبد أن يمتنع منه ، ومن لم يخلقه استحال من العبد الإتيان به ، فحينئذ ترجع الاشكالات المذكورة وإن لم يكن بتخليق الله تعالى بل من العبد فهذا هو القول بالاعتزال ، الثاني : أنه لو كان خلقاً لله تعالى وكسباً للعبد لم يخل من أحد وجهي ثلاثة ، إما أن يكون الله يخلقه أولاً ثم يكتسبه العبد أو يكتسبه العبد أولاً ثم يخلقه الله تعالى . أو يقع الأمران معاً ، فإن خلقه الله تعالى كان العبد مجبوراً على اكتسابه فيعزب الإكزام ، وإن اكتسبه العبد أولاً فانه مجبور على خلقه ، وإن وقعاً معاً وجب أن لا يحصل هذا الأمر إلا بعد انفاقها

لكن هذا الإنفاق غير معلوم لنا فوجب أن لا يحصل هذا الإنفاق ، وأيضاً فهذا الإنفاق وجب أن لا يحصل إلا بإنفاق آخر ، لأنه من كسبه وقضه ، وذلك يؤدي إلى ما لا نهاية له من الانفاق وهو محال هذا مجموع كلام المعتزلة قالت الجبرية : إنا قد دللنا بالمدلال العقلية التي لا تقبل الاحتمال ، والتأويل على أن خالق هذه الأفعال هو الله تعالى ، إما بواسطة أو بغير واسطة ، والوجود التي تمسككم بها وجوه تقليدية قابلة للاحتجاج والفاطم لا يعارضه المحتمل فوجب المصير إلى ما قلناه وبالله التوفيق .

في المسألة السادسة عشرة ﴿ لقائل أن يقول لم وصف المهديون بالكثرة والفئة صفتهم لقوله ﴾ وقليل من عبدي الشكور ، وقليل ما هم ﴾ والحديث : الناس كليل مائة لا تجد فيها راحلة ، وحديث (الناس أخبر قلة) ، وأجواب : أهل الهدى كثير في أنفسهم وحيث يوصفون بالفئة إنما يوصفون بها بالقباس إلى أهل الضلال ، وأيضاً فإن قليل من المهديين كثير في الحقيقة وإن قلوا في الصورة تسموا بالكثير فعلاً إلى الحقيقة .

في المسألة السابعة عشرة ﴿ قال القراء : الفاسق أصله من قومهم فسقت الرطبة من قشرها أي خرجت ، فكأن الفاسق هو الخارج عن الطاعة ، وتسمى القرلة فريسة لخر وجها لأجل المضرة ، واختلف أهل القبلة في أنه هل هو مؤمن أو كافر ، فعند أصحابنا أنه مؤمن ، وعند الخوارج أنه كافر ، وعند المعتزلة أنه لا مؤمن ولا كافر ، واحتج المخالف بقوله تعالى (بس الاسم النسوف بعد الإيمان) وقال (إن المنافقين هم الفاسقون) وقال (حب إليكم الإيمان وزينه في قلوبكم وكره إليكم الكفر والفسوق والعصيان) وهذه المسألة طويلة مذكورة في علم الكلام .

في المسألة الثامنة عشرة ﴿ اختلفوا في المراد من قوله تعالى (الذين ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه) وذكروا وجوهاً . أحدها : أن المراد بهذا الميثاق جميعه الكائنة على عبادة الله فلهذا لم يعم على صحة توحيدهم وصديقهم ، فكان ذلك ميثاقاً وعهداً على التمسك بالتوحيد إذا كان يلزم بهذه الجميع ما ذكرنا من التمسك بالتوحيد وغيره ، ولذلك صبح قوله (وأوفوا بعهدي أوف بعدكم) ، وثانيها : يحتمل أن يعنى به ما دل عليه بقوله (وأقسموا بالله جهد أيمانهم لئن جاءهم نذير ليكونن من أهدى من إحنى الأمم هنا جاءهم نذير ما زادهم إلا نفوراً) فلما لم يفعلوا ما حلفوا عليه وصفهم بنقض عهده وميثاقه ، والتأويل الأول يمكن فيه العموم في كل من ضل وكفر ، ولثاني : لا يمكن إلا فيمن اختص بهذا القسم ، إذا ثبت هذا ظهر وجهان التأويل الأول على الثاني من وجهين . الأول : أن على التقدير الأول يمكن إجراء الآية على

عمومها ، وعلى الثاني يلزم التخصيص ، الثاني أن على التقدير الأول يلزمهم الذم لأنهم نقضوا عهداً أمره الله وأحكامه بما أقرن من الأدلة التي كرمها عليهم في النفس والأناق وأوضحها وأزال التلبس عنها ، وبما أودع في العقول من دلائلها وبعث الأنبياء وأنزل الكتب مؤكداً لها : وأما على التقدير الثاني فإنه يلزمهم الذم لأهل أنهم تركوا شيئاً هم بأنفسهم التزموا ومعلوم أن تقريب الذم على الوجه الأول أولى ، وثالثها : قال القضاة : يحتمل أن يكون المقصود بالآية قوماً من أهل الكتاب قد أخذ عليهم العهد واشتاق في الكتب المنزلة عن أنبيائهم نصديق محمد ﷺ وبين لهم أمره وأمر الله فنقضوا ذلك وأعرضوا عنه وحسدوا نبوته . ورابعاً : قال بعضهم : إنه عسى به ميثاقاً أخذ من الناس وهم على صورة الفخر وأخرجهم من صلب آدم كذلك ، وهو معنى قوله تعالى (واشهدهم على أنفسهم الست بربكم قالوا بلى) قال المشككون هذا ساقط لأنه تعالى لا يتجع على العباد بعهد وميثاق لا يشعرون به كما لا يأخذهم بما ذهب علمه عن قلبهم بالسهر والنسيان فكيف يجوز أن يعيهم بذلك؟ وخامساً : عهد الله إلى خلقه ثلاثة عهود . العهد الأول : الذي أخذ على جميع ذرية آدم وهو الإقرار بربوبيته وهو قول (وإذا أخذ ربك) وعهد خاص به النبيين أن يطلقوا الرسالة ويقوموا الدين ولا يشركوا فيه وهو قوله (وإذا أخذنا من النبيين ميثاقهم) وعهد خاص به العلماء ، وهو قوله (وإذا أخذ الله ميثاق الذين أوتوا الكتاب لئبنته للناس ولا تكنوته) قال صاحب الكشاف : الضمير في ميثاقه للعهد وهو ما وثقوا به عهد الله من قبونه ويجوز أن يكون بمعنى توثيقه كما أن الميعاد والياد بمعنى الوعد والولادة ، ويجوز أن يرجع الضمير إلى الله تعالى من بعد ما وثق به عهده من آياته وكتبه ورسله .

❖ المسألة التاسعة عشرة ❖ اختلفوا في المراد من قوله تعالى (ويقطعون ما أمر الله به أن يوصل) فذكروا وجوهاً أحدها : أراد به قطيعة الرحم وحقوق القرابات التي أمر الله بوصلها وهو كقوله تعالى (فهل عسيتم إن توليتم أن تفسدوا في الأرض وتقطعوا أرحامكم) وفيه إشارة إلى أنهم قطعوا ما بينهم وبين النبي ﷺ من القرابة ، وعلى هذا التأويل تكون الآية خاصة . وثانيها : أن الله تعالى أمرهم أن يصلوا جليلهم بحبل المؤمنين فهم انقطعوا عن المؤمنين وانصلوا بالكفار هناك هو المراد من قوله (ويقطعون ما أمر الله به أن يوصل) . وثالثها : أنهم نهوا عن التنزع وإثارة الفتن وهم كانوا مشغولين بذلك .

❖ المسألة العشرون ❖ أما قوله تعالى (ويفسدون في الأرض) فالأظهر أن يراد به الفساد الذي يتعدى دون ما يقف عليهم . والأظهر أن المراد منه الصد عن طاعة الرسول عليه الصلاة والسلام لأن تمام الإصلاح في الأرض بالطاعة لأن بانتزاع الشرائع يلزم الإنسان كل ما

كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أُمَمًا قَانِئِينَ ثُمَّ يَنْصُرُكُمْ ثُمَّ يَغِيْبُكُمْ ثُمَّ يَرْجِعُكُمْ ۝١٣٥

لزمه ، وبترك التمدد إلى التغيير ، وبه : وإن الظالم وفي روايه العدل الذي قامت به السموات والأرض ، قال تعالى فيما حكى عن فرعون أنه قال (بئى أخاف أن يبدل دينكم أو أن يظهر في الأرض الفساد) ثم إنه سبحانه وتعالى أخبر أن من فعل هذه الأفاعيل خاسر فقل (أولئك هم الخاسرون) وفي هذا الحشران رجوه ، أحدها : أنهم خسروا نعيم الجنة لأنه لا أحد إلا وله في الجنة أهل ومنزل ، فإن أطاع الله وجده ، وإن عصاه ورثه المؤمنون ، هذلك قوله تعالى :

(أولئك هم الخاسرون الذين يرثون الفردوس هم فيها خالدون) وقال (إن الخاسرون الذين خسروا أنفسهم وأهليهم يوم القيامة) وثانيها : أنهم خسروا حسنتهم التي عملوها لأنهم أحبطوها بكفرهم فلم يحصل لهم عنها خير ولا ثواب ، والآية في اليهود وهم أعمال في شريعتهم ، وفي المشافقين وهم يعمسون في الظاهر ما يمسسه المختصون محيط ذلك كله ، وثالثها : أنهم إنما أصروا على الكفر خوفاً من أن تغربهم اللذات المجلية ، ثم إياها تغربهم بما عندنا بصير الرسول نبي ماذوناً في الجهاد أو عند موتهم ، وقال تعالى رحمه الله تعالى : وبالجملة إن الحشر اسم عام يقع على كل من عمل عملاً لا يجزي عنه فيفان له خاسر ، كالرجل الذي إذا تقى ونصرف في أمر فلم يحصل منه على نفع قيل له خاب وخسر لأنه كمن أعطى شيئاً ولم يأخذ بأثره ما يقوم مقامه ، معنى الكفار الذين يعملون بمعاصي الله خاسرين قال تعالى (إن الإنسان لفي خسر إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات) وقال (قل هل أنبئكم بالأخسرين أعمالاً الذين ضل سبيهم في الحياة الدنيا) والله أعلم .

قوله تعالى ﴿ كيف تكفرون بالله وكنتم أمماتاً قانئين ثم يصيبكم ثم يرجعون ﴾ .

اعلم أنه سبحانه وتعالى لما تكلم في دلائل التوحيد ونسبوه والعاد إلى هذا الموضع فقص هذا الموضع إلى قوله (يا بني إسرائيل اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم) في شرح النعم التي عمت جميع المكلفين وهي أربعة ، أولاً : نعمة الأحياء وهي المذكورة في هذه الآية . وأسم أن قوله (كيف تكفرون بالله) وإن كان بصورة الاستخار فإفراد به التيكيت والتعنيف . لأن عظم النعمة يقتضي عظم معصية النعم ، بين ذلك أن الوالد كلما عظمت نعمته على الولد بأن رباه وعلمه وحرجه ومولاه وعرضه للأمور الحسان . كانت معصيته لآبيه أعظم ، فبين سبحانه وتعالى بذلك عظم ما أفردوا عليه من الكفر ، بأن ذكرهم نعمه العظيمة عليهم ليزجرهم بذلك

عما أقدموا عليه من التمسك بالكفر ويعتصم على اكتساب الإيمان ، فذكر تعالى من نعمه ما هو الأصل في النعم وهو الأحياء ، فهذا هو المقصود الكلي ، فإن قيل لم كان المطلق الأول بالثناء والبواقي بشم ؟ قلنا لأن الأحياء الأول قد يعقب الموت بنير ترسخ ، وأما الموت فقد ترسخ عن الأحياء والأحياء الثاني كذلك متواخ عن الموت إن أريد به الشور فراعياً ظاهراً ، وهذه مسائل .

■ المسألة الأولى : قالت المعتزلة : هذه الآية تدل على أن الكفر من قبل العباد من وجوه أحدها : أنه تعالى لو كان هو الخالق للكفر بهم لم يجر أن يقول (كيف تكفرون بالله) موبخاً لهم ، كما لا يجوز أن يقول كيف تمردون وتبصرون وتصحون وتسقون لما كان ذلك أجمع من خلقه فيهم . وثانيها : إذا كان خلقهم أولاً للشفاء والدار وما أراد بخلقهم إلا الكفر وإرادة التوفيق في الدار ، فكيف يصح أن يقول موبخاً لهم كيف تكفرون ؟ . وثالثها : أنه كيف يعقل من الحكيم أن يقول لهم (كيف تكفرون بالله) حال ما يخلق الكفر فيهم ويقول (وما منع الناس أن يؤمنوا) حال ما منعهم عن الإيمان ويقول (فما لهم لا يؤمنون) فيما لهم من التذكرة معرضين) وهو يخلق فيهم الإعراض ويقول (أنى توفكون - فأنى تصفرون) ويخلق فيهم الأفك والصرف ومثل هذا الكلام بأن يعد من السخرية أولى من أن يذكر في باب الزام الحاجة على العباد . ورابعها : أن الله تعالى إذا قال للعبيد (كيف تكفرون بالله) فهل ذكر هذا الكلام توجيهاً للحجة على العبد وضياً لتجواب منه أو ليس كذلك ؟ فإن لم يكن لطلب هذا المعنى لم يكن في ذكره فائدة فكان هذا الخطاب عبثاً ، وإن ذكره لتوجيه حاجة على العبد ، فقلعب أن يقول حصل في حقي أمور كثيرة موجبة للكفر . فالأول : أنك علمت بالكفر مني والعلم بالكفر يوجب الكفر . والثاني : أنك أردت الكفر مني وهذه الإرادة موجبة له . والثالث : أنك خلقت الكفر في وأنا لا أقدر على إزالة فعلك . والرابع : أنك خلقت في فترة موجبة للكفر . والخامس : أنك خلقت في إرادة موجبة للكفر . والسادس : أنك خلقت في قدرة موجبة للإرادة الموجبة للكفر ثم لما حصنت هذه الأسباب الستة في حصول الكفر والإيمان بوقف عن حصول هذه الأسباب الستة في طرف الإيمان وهي بأسرها كانت مفقودة ، فقد حصل لعدم الإيمان اثنا عشر سبباً كل واحد منها مستقل بالفتح من الإيمان ، ومع قيام هذه الأسباب الكثيرة كيف يعقل أن يقال كيف تكفرون بالله ؟ وخامسها : أنه تعالى قال لرسوله قل لهم كيف تكفرون بالله الذي أنعم عليكم بهذه النعمة العظيمة أعني نعمة الحياة وعلى قول أهل الجبر لا نعمة له تعالى على الكافر ، وذلك لأن عندهم كل ما فعله الله تعالى بالكافر فإنما فعله ليستدرجه إلى الكفر ويجر فة بالنار ، فأن نعمة تكون لله على العبد على هذا التقدير وهل يكون ذلك إلا تنزلة من قدم إلى غيره صحفة فالزوج مسموم فإن ظاهره وإن كان قليلاً وبعد نعمة لكن لما كان

باطنه مهلكاً فإن أحداً لا بعده نعمة ، ومعلوم أن العذاب اندائم أشد صبراً من ذلك السم فلا يكون لله تعالى نعمة على الكافر . فكيف يأمر رسوله بأن يقول لهم كيف تكفرون بمن أنعم عليكم بهذه النعم العظيمة ، والجواب : أن هذه الوجوه عند البحث يرجع حاصلها إلى التثبت بطريقة المدح والذم ، والأمر والهوى والثواب والعقاب ، فنحن أيضاً نقابلها بالكلام المعتمد في هذه التشبيه ، وهو أن الله سبحانه وتعالى علم أنه لا يكون ، فهو وجد لا يقلب علمه جهلاً وهو محال ومستلزم الحائل محال ، فوقعه محال مع أنه قال (كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتاً فأحياكم) وأيضاً فالقدرة على الكفر إن كانت صالحة للايمان امتنع كونها مصدراً للإيمان على التحين إلا ترجيح ، وذلك المرحح إن كان من العبد عباد السؤال ، وإن كان من الله فما لم يحصل ذلك المرحح من الله امتنع حصول الكفر . وإذا حصل ذلك المرحح وجب ، وعلى هذا كيف لا يعقل قوله (كيف تكفرون بالله) واعلم أن المعتزلي إذا طول كلامه ولفزع وجوهه في المدح والذم فعليك بمقابلتها بهذين المرححين فانها بهدمان جميع كلامه ويشوشان كل شبهاته وبالله التوفيق .

﴿ المسألة الثانية ﴾ انتفعوا على أن قوله (وكنتم أمواتاً) المراد به وكنتم ثراباً ونطقاً ، لأنه ابتداء خلق آدم من الثراب وخلق سائر المكلفين من أولاده إلا عيسى عليه السلام من النطق ، لكنهم اختفوا في أن إطلاع اسم الميت على الجهاد حقيقة أو مجاز ولا كفرون على أنه مجاز لأنه شبه الموات بالميت وليس أحدهما من الآخر بسبيل لأن الميت ما جعل به موت ولا بد وأن يكون بصفة من يجوز أن يكون حياً في العادة فيكون اللحمية ورطوبة وقال الأولون هو حقيقة فيه وهو مروي عن قتادة ، قال كانوا أمواتاً في أصلاب آباؤهم فأحياهم الله تعالى ثم أخرجهم ثم أماتهم لموته التي لا مد منها ، ثم أحياهم بعد الموت . فهما حيائتان وموتتان واحتجوا بقوله (خلق الموت والحياة) والموت تقدم على الحياة هو كونه مواتاً قبل أن إطلاقي الميت على الموات ثابت على سبيل الحقيقة والأول هو الأقرب ، لأنه يقال في الجهاد إنه موات وليس ميت فيشبه أن يكون استتمال أحدهما في الآخر على سبيل التشبيه قال الفقهاء : وهو كقولهم تعالى (هل أتى على الإنسان حين من الدهر لم يكن شيئاً مذكوراً) فحين سبحانه وتعالى أن الإنسان كان لا شيء يذكر فجمعه الله حياً وجعله سمياً بصبراً ومجازة من قولهم فلان ميت الذكر . وهذا أمر ميت ، وهذه سلعة ميتة ، إذالم يكن لها طالب ولا ذكر قال المجل السعدي :

وحيث لي ذكرى وما حاملا ولكن بعض التذكر أنه من بعض

فكذا معنى الآية (وكنتم أمواتاً) أي حاملين ولا ذكر لكم لأنكم لم تكونوا شيئاً (فأحياكم) أي فجعلكم خلقاً سميماً بصبراً .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ استمع قوم هذه الآية على بطلان عذاب القبر ، فأتوا لانه تعالى بين أنه يجيهم مرة في الدنيا وأخرى في الآخرة يؤم يذكر حياة القبر ويؤكده قوله (ثم إنكم بعد ذلك ليأتون ثم إنكم يوم القيامة تبعثون) ولم يذكر حياة فيما بين هاتين الحالتين ، قالوا ولا يجوز الاستدلال بقوله تعالى (قالوا ربنا أمتنا اثنتين وأحييتنا اثنتين) لأنه قول الكفار ، ولأن كثيراً من الناس أئتموا حياة القبر في صلب آدم عليه السلام حين استخرجهم وقال (ألسنت بريكم) وعلى هذا التقدير حصل حياتان وموتان من غير حاجة إلى إثبات حياة في القبر ، فالجواب ثم يلزم من عدم الذكر في هذه الآية أن لا تكون حاصلة ، وأيضاً فلغالب أن يقول : إنه الله تعالى ذكر حياة القبر في هذه الآية . لأن قوله ثم يجيهم ليس هو الحياة الدائمة وإلا لما صح أن يقول (ثم إليه ترجعون) لأن كمنة ثم تقتضي التراضي ، والرجوع إلى الله تعالى حاصل عقب الحياة الدائمة من غير تراخ فلوجعلنا الآية من هذا الوجه دليلاً على حياة القبر كان قريباً .

﴿ المسألة الرابعة ﴾ قال الحسن رحمه الله قوله (كيف تكفرون بالله) يعني به العادة ، وأما بعض الناس فقد أماتهم ثلاث مرات نحو ما حكى في قوله (أم كاذبي مو على قرية وهي خاوية على عروشها) إلى قوله (فأماته الله مائة عام ثم بعثه) وكفوله (ألم نر إلى الذين خرجوا من ديارهم وهم ألوف حذر الموت فقال لهم الله موتوا ثم أحياهم) وكفوله (فأخذتكم الساعة) وأنتم تنظرون ثم بعثناكم من بعد موتكم) وكفوله (فلما أضربوه بعضها كذلك يحيى الله الموتى) وكفوله (وكذلك أعثرنا عليهم ليعلموا أن وعد الله حق وأن الساعة لا ريب فيها) وكفوله في قصة أيوب عليه السلام (وأنبأ أهله ومثلهم معهم) فإن الله تعالى رد عليه أهله بعد ما أماتهم .

﴿ المسألة الخامسة ﴾ نمسك المجسمة بقوله تعالى (ثم إليه ترجعون) على أنه تعالى في مكان وهذا ضعيف ، والمراد أنهم إلى حكمة يرجعون لأنه تعالى يبعث من في القبور ويجمعهم في المحشر وذلك هو الرجوع إلى الله تعالى وإثماً وصف بذلك لأنه رجوع إلى حيث لا يشئ الحكيم غيره كقولهم رجع أمره إلى الأمير ، أي إلى حيث لا يحكم غيره .

﴿ المسألة السادسة ﴾ هذه الآية دالة على أمرين . الأول : أنها دالة على أنه لا يقدر على الإحياء والاماتة إلا الله تعالى فيبطل به قون أهل الطبايع من أن المؤثر في الحياة والموت كذا وكذا من الأفعال والتكواب والآركان والمراجلت كما حكى عن قوم في قوله (إن هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر) الثاني : أنها تدل على صحة الخبر والشرع التنبيه على الدليل العقلي الدال عليه ، لأنه تعالى بين أنه أحيا هذه الأشياء بعد موتها في المرة الأولى

هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ أَسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ

فوحب أن يصح ذلك في المرة الثانية ، الثالث : أنها تدل على التكليف والترغيب والترهيب .
الرابع : أنها دالة على الجبر والخلق كما تقدم بيانه ، الخامس : أنها دالة على وجوب الزهد في
الدنيا لأنه قال (فأحييكم ثم يميتكم ثم يحييكم) فبين أنه لا بد من الموت ثم بين أنه لا يترك على
هذا الموت . ثم لا بد من الرجوع إليه أما أنه لا بد من الموت ، فقد بين سبحانه وتعالى أنه بعد
ما كان نطفة فإن الله أحياه وصوره أحسن صورة وجعله بشراً سوياً وكمّل عقله وصبره بصبراً
بأنواع المدافع والمنصاع ومنكته الأموال والأولاد والدرر والقصور ، ثم إنه تعالى يزيل كل ذلك
عه بأن يمته ويصيره بحيث لا يملك شيئاً ولا يبقى منه في الدنيا خسر ولا ثمر ويبقى مدة طويلة
في اللحد كما قال تعالى (ومن وراءهم برزخ) ينادي فلا يجيب ويستنطق فلا يتكلم ثم لا
يزوره الأقربون ، بل ينساه الأهل والبنون . كما قال يحيى بن معاذ الرازي :

مجر أخا برسي بحذاء قبري كان أخا برسي لم يعرفوني

وقال أيضاً : (أي كائن بنفسي وقد أصبحت في حفرتها ، وانصرف المشبهون عن
تشبيها ، وبكى الغريب عليها لغريبتها ، ونداهها من شفير القبر ذو مودتها ، ورحمتها الأخاذي
عند جزعها ، ولم يخف على الناظرين عجز حيلتها ، فما رجائي إلا أن تقول : ما تقول
ملا تكتفي انظروا إلى فريد قد نال عنة الأقربون ، ووحيد قد جفاه المحيون ، أصبح مني قريباً
وفي اللحد عربياً ، وكان لي في الدنيا داعياً وعجيباً ، ولا حساسي إليه عند وصوله إلى هذه البيت
راجياً ، فأحسن إلى هناك يا قديم الاحسان ، وحقق رجائي فيك يا واسع القفران . وأما أنه
قد أيد من الرجوع إلى الله فلأن سبحانه يأمر ما لا يتفخ في الصور (فصنع من في السموات ومن
في الأرض ثم ينفخ فيه أخرى فإذا هم قيام ينظرون) وقال (يخرجون من الأحاديث سراعا
كأنهم إلى نصب يوفصون) ثم يعرضون على الله كما قال (وعرضوا على ربك صفا) فيقومون
خاضعين خاضعين كما قال (وتشتت لأصوات للرحمن) وقال بعضهم : هنا إذا قسا من
تري الأحداث مغبرة رؤوسنا . ومن شدة الخوف شاحبة وجوهنا ، ومن هول القباية مطرقة
رؤوسنا . وجائحة لطول القيامة بطوننا ، وبأذية لأهل النوح سوانتنا ، وموقرة من قفل الأوزار
فهورنا ، وبقيتا متحيرين في سورنا نادعين على قنونا ، فلا تضعف المصائب بأعراضك عنا ،
ووسع رحمتك وغفرانك لنا ، يا عظيم الرحمة يا واسع المغفرة .

قوله تعالى ﴿ هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعاً ثم استوى إلى السماء فسوّهن سبع

تَحَوَّلَتْ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴿٢٢﴾

سَمَوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴿٢٣﴾

إِعلم أن هذا هو النعمة الثانية التي عمت المكلفين بأسرها وما أحسن ما رعى الله سبحانه وتعالى هذا الترتيب فإن الانتفاع بالأرض والسماء إنما يكون بعد حصول الحياة فلهذا ذكر الله أمر الحياة أولاً ثم أتبعه بذكر السماء والأرض ، أما قوله (خلق) فقد مر تفسيره في قوله (عبدوا ربكم الذي خلقكم) وأما قوله (لكم) فهو يدل على أن المذكور بعد قوله خلق لأجل انتفاعنا في الدين والدنيا ، أما في الدنيا فليصلح أبداننا ولتتقوى به على الطاعات وأما في الدين فللاستدلال بهذه الأشياء والأمر باعتبارها وجمع بقوله (ما في الأرض جميعاً) جميع المنافع ، فمنها ما يتصل بالحيوان والنبات والمعادن والجبال ومنها ما يتصل بضروب الحرف والأمور التي استنبطها العقلاء وبين تعالى أن كل ذلك إنما خلقها كي ينتفع بها كما قال (وسخر لكم ما في السموات وما في الأرض) فكانت سبحانه وتعالى قال كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتاً فأحياكم وكيف تكفرون بالله وقد خلق لكم ما في السموات وما في الأرض جميعاً أو يقال كيف تكفرون بقدرة الله على الإعادة وقد أحياكم بعد موتكم ولأنه خلق لكم ما في الأرض جميعاً فكيف يعجز عن إعادتكم ثم إنه تعالى ذكر تفاصيل هذه المنافع في سور مختلفة كما قال (أنا صبينا الماء صباءً) وقال في أول سورة أنى أمر الله (والأنعام خلقها لكم) إلى آخره ومنها مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ قال أصحابنا : إنه سبحانه وتعالى لا يفعل فعلاً لغرض لأنه لو كان كذلك كان مستكملًا بذلك الغرض والمستكمل بغيره ناقص بذاته وذلك على الله تعالى محال فإن قيل : فعلة تعالى معلل بغرض غير عائد إليه بل إلى غيره ، قلنا : عود ذلك الغرض إلى ذلك الغير هل هو أولى من تعالى من عود ذلك الغرض إليه أو ليس أولى ؟ فإن كان أولى فهو تعالى قد انتفع بذلك الفعل فيعود المحذور المذكور وإن كان الثاني لم يكن تحصيل ذلك الغرض المذكور لذلك الغير غرضاً لله تعالى فلا يكون مؤثراً فيه . وثانيتها : أن من قس فعلاً لغرض كان عاجزاً عن تحصيل ذلك الغرض إلا بواسطة ذلك الفعل والعجز على الله تعالى محال . وثالثتها : أنه تعالى لو فعل فعلاً لغرض لكان ذلك الغرض إن كان قديماً لزم قدم الفعل وإن كان محدثاً كان فعله لذلك الغرض لغرض آخر ويلزم التسلل وهو محال . ورابعها : أنه تعالى لو كان يفعل لغرض لكان ذلك الغرض هو رعاية مصلحة المكلفين ولو توخى فاعلمه على ذلك لما فعل ما كان مقصداً في حقه ولكنه قد فعل ذلك حيث كلف من علم أنه لا يؤمن ثم إنهم تكلموا في اللام في قوله تعالى (خلق لكم ما في الأرض جميعاً) وفي قوله (إلا ليعبدون) فقائلوا أنه تعالى لما فعل ما لو فعله غيره لكان فعله لذلك الشيء لأجل الغرض لا جرم أطلق الله عليه لفظ

الغرض سبب هذه التسمية .

﴿ المسألة الثانية ﴾ استخرج من الآية بقوله تعالى (خلق لكم ما في الأرض جميعاً) عن أنه تعالى خلق الكلى للكل فلا يكون لأحد اختصاص شيء ، فضلاً وهو ضعيف لأنه تعالى قابل الكل بالكل ، يقتضي مفادة الفرد بالفرد ، والتعيين يستلزم من دليل متصل ونفسها ، رحمهم الله استدلوا به على أن الأصل في المنافع الامتداد وقد بيناه في ' أصول الفقه ' .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ قيل إن من على حرمة أكل الطين لأنه تعالى خلق لنا ما في الأرض دون نفس الأرض ، ولغاش أن يكون في جملة الأرض ما يخلق عليه أنه في الأرض فيكون جمعاً لشموسين ، ولا شك أن المصنوع داخل في ذلك وكذلك عروق الأرض وما يجري بحري بعض ها ولأن تخصيص الشيء بالذكر لا يدل على عي الحكم عم عدها

﴿ مسألة الرابعة ﴾ قوله (خلق لكم ما في الأرض جميعاً) يقتضي أنه لا تصح الحاجة على الله تعالى وإلا لكان قد فعل هذه الأشياء لنفسه أيضاً لا لغيره ، وأما قوله تعالى ﴿ ثم استوى إلى السماء ﴾ فيه مسائل :

﴿ مسألة الأولى ﴾ لا يتواء في كلام العرب قد يكون بمعنى الانتصاب وقسده الامعوجاج ولا كان ذلك من صفات الأجسام ، فلو تعالى يجب أن يكون منها عن ذلك ولأن في الآية ما يدل على بساطة ، لأن قوله (ثم استوى) يقتضي التراجع ولو كان أفرد من هذا الاستواء ليعنو بالمكان لكن ذلك العلو حصلاً أولاً ولو كان حصلاً أولاً لما كان ساحراً عن خلق ما في الأرض لكن قوله (ثم استوى) يقتضي التراجع ، ولما ثبت هذا وجب : التأويلين ونفريه أن الاستواء هو الاستقامة يقال استوى العود إذا هم واعتدل ثم قيل استوى إليه كالسيهم لوصول إذا مقصده مقصداً معنوياً من عود أن يلتفت إلى شيء آخر ومنه استعير قوله (ثم استوى إلى السماء) أي خلق بعد الأرض السماء ولم يجعل بينهما زماناً ولم يقصد شيئاً آخر بعد خلقه الأرض

﴿ مسألة الثانية ﴾ قوله تعالى (هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعاً ثم استوى إلى السماء) مفسر بقوله (قل أنتم لتكفرون بالله خلق الأرض في يومين وتجعلون له أزماناً ذلك رب العالمين وجعل فيها راسي من فوقها وبأرك فيها وقدر فيها أقواتها في أربعة أيام سواء للسائلين) بمعنى تقدير الأرض في يومين وتقدير الأقوات في يومين آخرين كما يقول الفلاس من الكوفة إلى المدينة عشرون يوماً ، وإلى مكة ثلاثون يوماً يريه أن جميع ذلك هو هذا التقدير ثم استوى إلى السماء في يومين آخرين ومجموع ذلك ستة أيام على ما قال (خلق السموات والأرض في ستة أيام) .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ قال بعض الملمحة هذه الآية تدل على أن خلق الأرض قبل خلق السماء وكذا قوله (أنتم أنشد خلقاً أم السماء بناها رفع سمكها فسواها وأغطش ليلها وأخرج ضحاها والأرض بعد ذلك دحائها) وهذا يقتضي أن يكون خلق الأرض بعد السماء وذكر التعناء في الجواب عنه وجوهاً . أحدها : يجوز أن يكون خلق الأرض قبل خلق السماء إلا أنه ما دحائها حتى خلق السماء لأن التدحية هي البسط ولما قلنا أن يكون هذا أمر مشكل من وجهين . الأول أن الأرض جسم عظيم فاشتد انحناء خلقها عن التدحية وإذا كانت التدحية متأخرة عن خلق السماء كان خلقها أيضاً لا محالة متأخراً عن خلق السماء ، الثاني : أن قوله تعالى (خلق لكم ما في الأرض جميعاً ثم استوى إلى السماء) يدل على أن خلق الأرض وخبر كل ما فيها متقدم على خلق السماء لكن خلق الأشياء في الأرض لا يمكن إلا إذا كانت مدحوة فهذه الآية تقتضي تقدم كونها مدحوة قبل خلق السماء وحيثه يتحقق التناقض . والجواب : أن قوله تعالى (والأرض بعد ذلك دحائها) يقتضي تقديم خلق السماء على الأرض ولا يقتضي أن تكون تسوية السماء مقدمة على خلق الأرض ، وعلى هذا التقدير يزول التناقض . ولما قلنا أن يقول : قوله تعالى (أنتم أنشد خلقاً أم السماء بناها رفع سمكها فسواها) يقتضي أن يكون خلق السماء وتسويتها متقدم على تدحية الأرض ولكن تدحية الأرض ملازمة لخلق ذات الأرض فإن ذات السماء وتسويتها متقدمة على ذات الأرض وحيثه يعود السؤال ، وثالثها : وهو الجواب الصحيح أن قوله : ثم ليس للترتيب هنا وفيما هو على جهة تعديد السمع ، مثله قول الرجل لغيره : اليس قد أعطيتك النعم العظيمة ثم رفعت قدرك ثم دفعت الخصوم عنك ، ولعل بعض ما أحره في الذكر قد تقدم فكذا هذا والله أعلم .

﴿ المسألة الرابعة ﴾ الضمير في فسواها ضمير مبهم ، وسبع سموات تفسير له كقوله ربه رجلاً وقائلته أن المبهم إذا تيقن كان أفخم وأعظم من أن يبين أولاً لأنه إذا أقيم تشبیه انصرف إلى الاطلاع عليه وفي بيان بعد ذلك شقها لما بعد التنويف ، وقيل الضمير راجع إلى السماء ، والسماء في معنى الجنس وقيل جمع سماء ، والوجه العربي هو الأول ومعنى تسويتهم تعديلهن وخللنهن من العوج والقطور وإندام خلقهن .

﴿ المسألة الخامسة ﴾ أعلم أن القرآن هنا قد دل على وجود سبع سموات ، وقال أصحاب الحنفية أمرها بالناكدة القمر ، وفوقها كرة عطارد ، ثم كرة الزهرة ، ثم كرة الشمس . ثم كرة المريخ ، ثم كرة المشتري . ثم كرة زحل ، قالوا ولا طريق إلى معرفة هذا الترتيب إلا من وجهين : الأول : أن السطر ذلك أن الكوكب الأسفل إذا مر بين أبصارنا وبين الكوكب

الأعني فانيما يصيرون كالكواكب واحد ويتميز بالسافر عن المستقر يكونه انغالب كخمرة المربع
وصفرة عطارد ، وبياض الزهرة ، وزرقة المشتري ، وكذرة زحل كما أن القدماء وحدوا
انفس يكسف الكواكب الستة . وكوب عطارد يكسف الزهرة ، والزهرة تكسف المريخ ، وهذا
الشريب على هذا الطريق يدل على كون الشمس فوق القمر لانكسافها به ولكن لا يدل على
تكونها تحت سائر الكواكب او فوقها لأنها لا تكسف بشي منها لاضمحلال سائر الكواكب عند
ظلوها فبعد هذا ذكرنا طريقتين أحدهما : ذكر بعضهم أنه رأى الزهرة كشامة في صحيفة
الشمس ، وهذا ضعيف لأن منهم من زعم أن في وجه الشمس شامة كما أنه حصل في وجه
القمر الحور ، الثاني : اختلاف المنظر فإنه محسوس للقمر وعطارد والزهرة وغير محسوس
للمريخ والمشتري وزحل ، وأما في حق الشمس فإنه قليل جداً فوجب أن تكون الشمس
متوسطة بين القسمين هذا ما قلناه الأكثرين إلا أن أبا الريحان قال في تلخيصه لفصول
الفرغاني : إن اختلاف المنظر لا يحس إلا في القمر بطلت هذه الوجوه وفي موضع الشمس
مشكوكاً . وأعلم أن أصحاب الأرباب المهيئة زعموا أن الأفلak تسعة ، فالسبعة هي
هذه التي ذكرناها والفلك الثامن هو الذي حصلت هذه الكواكب الثلاثة فيه ، وأما الفلك
التاسع فهو الفلك الأعظم وهو يتحرك في كل يوم وليله دورة واحدة بالقرب ، واحتجوا على
إثبات الفلك الثامن بأن وجدنا هذه الكواكب الثلاثة حركات بعينها وبث أن الكواكب لا
تحرك إلا بحركة فلكها والأفلak الخاصة هذه السيارات تحرك حركات سريعة فلا بد من
جسم آخر يتحرك حركة بطيئة ويكون هو الحامل لهذه الثوابت . وهذه دلالة ضعيفة من
وجوه . أولها : لم لا يجوز أن يقال الكواكب تحرك بأنفسها من غير أن تكون مركورة في
جسم آخر وهذا الاحتمال لا يفسد إلا بإيراد المخترار ودونه خطأ الفناء . وثانيها : سلماً لذلك
لكن لم لا يجوز أن يقال إن هذه الكواكب مركورة في ثلاثات السيارات والسيارات مركورة في
حواملها ، وبعد ذلك لا يحتاج إلى إثبات الفلك الثامن . وثالثها : لم لا يجوز أن يكون ذلك
الفلك تحت فلك القمر فيكون تحت كرات السيارات لا فوقها فإن قيل إننا نرى هذه السيارات
تكسف هذه الثوابت والكاسف تحت الكسوف لا محالة قلنا هذه السيارات إنما تكسف الثوابت
المفترية من المنطقة فأما الثوابت القريبة من القطبين فلا ، فلم لا يجوز أن يقال هذه الثوابت
القريبة من المنطقة مركورة في الفلك الثامن الذي هو فوق كرة زحل وهذه الثوابت القريبة من
القطبين التي لا يمكن انكسافها بالسيارات مركورة في كرة أخرى تحت كرة القمر وهذا الاحتمال
لا داعي له ، ثم يقول هب أنكم أثبتتم هذه الأفلak التسعة في القدي ذلكم على نفي الفلك
العاشر ، أقصى ما في الباب أن نرصد ما دل على هذا القدر إلا أن عدم الدليل لا يدل على

عدم المدلول ، والذي يحقق ذلك أنه قال بعض المحققين منهم : إنه ما تبين لي إلى الآن أن كرة الثوابت كرة واحدة أو كرات منطوق بعضها على بعض وأقول هذا الاحتمال واقع ، لأن الذي يستدل به على وحدة كرة الثوابت ليس إلا أن يقال أن حركاتها متشابهة ومتى كان الأمر كذلك كانت مركوزة في كرة واحدة وكنتا المتقدمين غير يقينيين . أما الأولى : فلأن حركاتها وإن كانت في الحس واحد ولكن لعلها لا تكون في الحقيقة وحدة لأنها لو قدرنا أن واحداً منها يتم الدورة في ستة وثلاثين ألف سنة . والآخر يتم الدورة في مثل هذه المدة بنقصان سنة واحدة فإذا وزعنا ذلك النقصان على هذه السنين كان الذي هو حصصة السبعة الواحدة ثلاثة عشر جزءاً من ألف ومائتي جزء من واحد ، وهذا المقدار مما لا يحس به بل العشر مئتين والمائة والألف مما لا يحس به البتة ، وإذا كان ذلك محتملاً بسقط القطع البتة عن استواء حركات الثوابت . وأما الثانية : فلأن استواء حركات الثوابت في مقادير حركاتها لا يوجب كونها مأسرها مركوزة في كرة واحدة لاحتمال كونها مركوزة في كرات متباينة وإن كانت مشتركة في مقادير حركاتها وهذا كما يقولون في محلات أكثر الكواكب فإنها في حركاتها مساوية لتلك الثوابت فكذلك ههنا . وأقول إن هذا الاحتمال الذي ذكره هذا القائل غير محتمل بعلمك الثوابت فلعن الجرم المتحرك بالحركة التسمية ليس جرمًا واحدًا بل جرمًا كثيرة إما مختلفة الحركات لكن بتفاوت قليل لا نقي بأدراكها أعمارنا وأوصادنا وإما متساوية على الإطلاق ولكن تساوياً لا يوجب وحدتها ، ومن أصحاب الهيئة من قطع بآيات أخلاق أخر غير هذه التسعة مؤيد من الناس من أثبت كرة فوق كرة للثوابت وتحت الضلك الأعظم واستدل عليه من وجوه ، الأول : أن الراصدين للميل الأعظم وجدوه مختلف المقدار بكل من كان رصد أقدم وجد مقدار الميل أعظم فإن بطليموس وجدته « لح يا » ثم وجد في زمان المأمون « كح له » ثم وجد بعد المأمون قد تناقص بدقة وذلك يقتضي أن من شأن المنطقتين أن يفل ميلها تارة ويكثر أخرى وهذا إما يمكن إذا كان بين كرة الكل وكرة الثوابت كرة أخرى يدور قعرها حول قطبي كرة الكل وتكون كرة الثوابت يدور قعرها حول قطبي تلك الكرة فيعرض لتطيرها تارة أن يصير إلى جانب الشمال منخفضاً وتارة إلى جانب الجنوب مرتفعاً فيلزم من ذلك أن ينطبق معدل النهار على منطقة البروج ، وأن يتفصل عنه تارة أخرى إلى الجنوب عندما يرتفع قطب تلك الثوابت إلى الجنوب ، وتارة إلى الشمال . كما هو الآن . الثاني : أن أصحاب الأرصاء اضطربوا اضطراباً شديداً في مقدار سير الشمس على ما هو مشروح في كتب النجوم حتى أن بطليموس حكى عن أبرخيوس أنه كان

(١) بربر بعلارة (١١٠٠ م) أي عندما بالميل بصادي ٥٤٩ وسيلرة : كح له م أن عندما بالميل ٩٣ وعمر ولوريا المني . ودعوت المعدنون من المجرعين إلى أن ٩٧٥ .

شاكاً في أن هذه العودة تكون في أزمنة متساوية أو مختلفة وأنه يقول في بعض أقاويله إنها مختلفة ، وفي بعضها : إنها متساوية ثم إن الناس ذكروا في سبب اختلافه قولين . أحدهما : قول من يجعل أوج الشمس متحركاً فإنه زعم أن الاختلاف الذي يلحق حركة الشمس من جهة يختلف عند نقطة الاعتدال لا اختلاف بعدها عن الأوج فيختلف زمان سير الشمس من أجله ، الثاني : قول أهل الهند والصين وبابل وأكثر قديما السوم ومصر والشام : إن السبب فيه انتقال تلك البروج وارتفاع قطبه وانحطاطه ، وحكى عن أيرخيس أنه كاف يعتقد هذا الرأي وذكر باريه الاسكتسندني أن أصحاب الفلاسفة كانوا يعتقدون ذلك وأن لفظة تلك البروج تقدمت عن موضعها وتأخر ثمانية درجات وقالوا إن ابتداء الحركة من كـ درجة من الحوت إلى أول الحمل واعلم أن هذا الخط إنما ينهك على أنه لا سبيل للعقول البشرية إلى إدراك هذه الأشياء وأنه لا يحيط بها إلا علم فاطرها وخالقها فوجب الإقتصار فيه على الدلائل السمعية ، فإن قال قائل فهل يدرك التخصيص على سبع سموات على نقي العدد المراتد ؟ قلنا الحق أن تخصيص العدد بالذكر لا يدل على نقي المراتد .

في المسألة السادسة ﴿ قوله تعالى (وهو بكل شيء عليم) يدل على أنه سبحانه وتعالى لا يمكن أن يكون خالفاً للأرض وما فيها وللمسوات وما فيها من المعجائب والغرائب إلا إذا كان علماً بها محيطاً بجزئياتها وكلياتها ، وذلك يدل على أمور . أحدها : فساد قول الفلاسفة الذين قالوا إنه لا يعلم الجزئيات وصحة قول المتكلمين ، وذلك لأن المتكلمين استدلوا على عدم الله تعالى في الجزئيات بأن قالوا : إن الله تعالى فاعل لهذه الأجسام على سبيل الأحكام والإنسان وكل فاعل على هذا الوجه فإن لا بد وأن يكون علماً بما فعله وهذه الدلالة بعينها ذكرها الله تعالى في هذا الموضع لأنه ذكر خلق السموات والأرض ثم على ذلك كونه علماً ، فثبت بهذا أن قول المتكلمين في هذا المذهب وفي هذا الاستدلال مطابق للقرآن . وثانيها : فساد قول المعتزلة وذلك لأنه سبحانه وتعالى بين أن الخالق للشيء على سبيل التقدير والتحديد لا بد وأن يكون علماً به وبمفاهيمه لأن خالقه قد خصه بقدر دون قدر والتخصيص بقدر معين لا بد وأن يكون بمرادة وإلا فقد حصل الرجوعان من غير مرجع والارادة مشروطة بالعلم فثبت أن خالق الشيء لا بد وأن يكون علماً به على سبيل التفصيل . فلما كان العبد موجوداً لأفعال نفسه لكان علماً بها وبمفاهيمها في العدد والكمية والكيفية فيما لم يحصل هذا العلم علماً أنه غير موجود نفسه . وثالثها : قالت المعتزلة : إذا جمعت بين هذه الآية وبين قوله (وفوق كل ذي علم عليم) ظهر أنه تعالى عالم بقداته ، والجواب : قوله تعالى (وفوق كل ذي علم عليم) عام وقوله (أنزله بعلمه) خاص والخاص مقدم على العام . والله تعالى أعلم .

وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ
فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَنَا مَالِكٌ تَعْلَمُونَ

(١٧١)

بإعلم أن هذه الآية دالة على كيفية خلق آدم عليه السلام وعلى كيفية تعظيم الله تعالى لآدم .
فيكون ذلك إنعاماً عاماً على جميع بني آدم فيكون هذا هو النعمة الثالثة من تلك النعم العامة التي
أوردناها في هذا الموضع ثم فيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ في إذ قولان : أحدهما : أنه صلة زائدة إلا أن العرب يحتلون
التكلم به والقرآن نزول بلغة العرب . الثاني : وهو الحق أنه ليس في القرآن ما لا معنى له وهو
نصب باختيار اذكر ، والمعنى اذكر لهم قال ربك للملائكة فأخبر هذا الأمرين . أحدهما :
أن المعنى معروف . والثاني : أن الله تعالى قد كشف ذلك في كثير من المواضع كقوله (واذكر
نحاً عاد إذ أنذر قومه بالآحاف) وقال (واذكر حيقنا داود) وأخبر لهم مثلاً أصحاب الغرّة
إذ جاءهم المرسلون إذ أرسلنا إليهم النبيين) والقرآن حال كالكلمة الواحدة ولا يبعد أن تكون
هذه المواضع المصروفة نزول قبل هذه السورة فلا حرم ترك ذلك ههنا اكتفاء بذلك المنصرح .
قال صاحب الكشف : ويجوز أن يشعب و إذ بهناوا

﴿ المسألة الثانية ﴾ الملك أصله من الرسالة . يقال الكني إليه أي أرسلني إليه والملائكة
والألوة الرسالة وأصله المصرة من ملائكة ، حذفت الهمزة والفين حركتها على ما قبلها طلباً
للخفة لكثرة استعمالها . قال صاحب الكشف : الملائكة مع ملائكة على الأصل كالشأن في
جمع شعاع وإخاق البناء لتثنية الجمع .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ من الناس من قال : الكلام في الملائكة ينبغي أن يكون مقصداً على
الكلام في الأنبياء لوجهين . الأول : أن الله تعالى قد ذكر الإيمان بالملائكة على ذكر الإيمان
بالمرسل في قوله : وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَنَقَدَ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ : ابدؤا
بإبدا الله به ، الثاني : أن الملك واسطة بين الله وبين الرسول في تبليغ الوحي والشرعة فكان
مقصداً على الرسول ، ومن الناس من قال : الكلام في النبوت مقدم على الكلام في الملائكة لأن
لا طريق لنا إلى معرفة وجود الملائكة بالعقل بل بالسمع ، فكان الكلام في النبوت أصلاً
للكلام في الملائكة ولا حرم وجب تقديم الكلام في النبوت ، والأولى أن يقال الملك قبل النبي

بالشرف والعلوية وبعده في عزولنا وأذهاننا بحسب وصولنا إليها بأفكارنا . واعلم أنه لا خلاف بين الملائكة في أن شرف الرتبة للعالم العلوي هو وجود الملائكة فيه كما أن شرف الرتبة للعالم السفلي هو وجود الإنسان فيه إلا أن الناس اختلفوا في ماهية الملائكة وحقيقتهم وطريق ضبط المذهب أن يقال : الملائكة لا بد وأن تكون ذوات قائمة بأنفسها ثم إن تلك الذوات إما أن تكون متحيزة أو لا تكون ، أما الأول ، وهو أن تكون الملائكة ذوات محيزة فهذا أقوال . أحدها : أنها أجسام لطيفة هوائية تقدر على التشكل بأشكال مختلفة مسكنها السموات ، وهذا قول أكثر المسلمين . وثانياً : قول طوائف من عبدة الأوثان وهو أن الملائكة هي الحفيفة في هذه الكواكب الموصوفة بالأسعاد والآنحس فأنها برزعمهم أحياء ناطقة ، وإن المسعدات منها ملائكة الرحمة والمتحسسات منها ملائكة العذاب ، وثالثها : قول معظم المجوس والتتوية وهو أن هذا العالم مركب من أصلين أزليين وهما النور والظلمة ، وهما في الحقيقة جوهران شفافان مختاران فإحداهما متضاد النفس والصورة مختلفا العمل والتدبير ، فجوهر النور فاضل خير نقي طيب الريح كريم النفس بسر ولا يصر ، ويتبع ولا يمح ، ويحيي ولا يبلي وجوهر الظلمة على ضد ذلك . ثم إن جوهر النور لم يزل يولد الأولياء وهم الملائكة لا على سبيل التناجح بل على سبيل تولد الحكمة من الحكيم والضوء من المضيء . وجوهر الظلمة لم يزل يولد الأعداء وهم الشياطين على سبيل تولد السوء من السوء لا على سبيل التناجح فهذا أقوال من جعل الملائكة أشياء متحيزة جسمية . القول الثاني : أن الملائكة ذوات قائمة بأنفسها وليست بمتحيزة ولا بأجسام فهذه قولان . أحدهما : قول طوائف من المنصاريين وهو أن الملائكة في الحقيقة هي الأنفس الناطقة المفارقة لأبدانها على نعت فصحاء وتجربة وذلك لأن هذه النفوس المفارقة إن كانت صائبة خالصة فهي الملائكة ، وإن كانت خبيثة كثرية فهي الشياطين . وثانيهما : قول الفلاسفة : وهي أنها جواهر قائمة بأنفسها وليست بمتحيزة البتة ، وأنها بالماهية مخالفة لأنواع النفوس الناطقة البشرية وأنها أكمل قوة منها وأكثر علماً منها ، وأنها للنفوس البشرية جارية مجرى الشمس بالنسبة إلى الأضواء ، ثم إن هذه الجواهر على قسمين ، منها ما هي بالنسبة إلى أجرام الأفلاك والكواكب كنفوسها الناطقة بالنسبة إلى أبدانها ، ومنها ما هي لا على شيء من تدبير الأفلاك بل هي مستغرقة في معرفة الله وعجبه ومشتغلة بطاعته ، وهذا القسم هم الملائكة تقربون ونسبتهم إلى الملائكة الذين يديرون السموات كسبة أولئك المديرين إلى نفوسها الناطقة . فهذان القسمان قد اتفقت الفلاسفة على إثباتها ، ومنهم من أثبت أنواعاً أخرى من الملائكة وهي الملائكة الأرضية المدبرة لأحوال هذا العالم السفلي ، ثم إن المديرين لهذا العالم إن كانت خيرة فهم الملائكة وإن كانت شريرة فهم الشياطين . فهذا تفصيل مذاهب الناس في الملائكة واختلف أهل العلم في أنه هل يمكن الحكم بوجودها من حيث

العقل أو لا سبيل إلى إثباتها إلا بالسمع ؟ أما الفلاسفة فقد اتفقوا على أن في انعقل دلائل تدل على وجود الملائكة ، ولنا معهم في ذلك الدلائل أبحاث دقيقة عميقة ، ومن الناس من ذكر في ذلك وجهاً عقلياً انشاعياً ولينشر إليها . أحدها : أن المراد من الملك المحي الناطق الذي لا يكون ميتاً ، فنقول القسمة العقلية تقتضي وجود أقسام ثلاثة فإن المحي إما أن يكون ناطقاً وميتاً معاً وهو الإنسان ، أو يكون ميتاً ولا يكون ناطقاً وهو البهائم ، أو يكون ناطقاً ولا يكون ميتاً وهو الملك ، ولا شك أن أحسن المراتب هو الميث غير الناطق ، وأوسطها الناطق الميث ، وأشرها الناطق الذي ليس بميث ، فإذا اقتضت الحكمة الإلهية إيجاد أحسن المراتب وأوسطها ، فلان تقتضي إيجاد أشرف المراتب وأعلها كان ذلك أولى ، وثانياً : أن القطرة تشهد بأن عالم السموات أشرف من هذا العالم السفلي وتشهد بأن الحياة والعقل والناطق أشرف من أصدادها ومغابيتها فيمد في العقل أن تحصل الحياة والعقل والناطق في هذا العالم انكسر للظلماني ، ولا تحصل البتة في ذلك العالم الذي هو عالم انصواء والتور والشرف . وثالثاً : أن أصحاب المحادثات أثبتوا من جهة المشاهدة والمكاشفة ، وأصحاب الحاجات والضرورات أثبتوها من جهة أخرى ، وهي ما يشاهد من عجائب آثارها في الهداية إلى المعالجات النادرة الغربية . وتركيب للمعجونات واستخراج صنعة الترياقات ، وما يدل على ذلك حال الرؤيا الصادقة ، فهذه وجوه إنشاعية بالنسبة إلى من سمعها ولم يدرسها ، ونطعية بالنسبة إلى من جربها وشاهدها واطلع على أسرارها ، وأما الدلائل التنقيية فلا نزاع البتة بين الأنبياء عليهم السلام في إثبات الملائكة ، بل ذلك كالأمر المجمع عليه بينهم والله أعلم .

﴿ المسألة الرابعة ﴾ في شرح كثرتهم : قال عليه الصلاة والسلام « أعطت السماء وحق لها أن تنظم ما فيها موضع قدم إلا وفيه ملك صاحب أو رافع » وروى أن بني آدم عشر الجن ، والجن وبنو آدم عشر حيوانات البر ، وهؤلاء كلهم عشر الطيور ، وهؤلاء كلهم عشر حيوانات البحر ، وهؤلاء كلهم عشر ملائكة الأرض الموكلين بها ، وكل هؤلاء عشر ملائكة سماء الدنيا ، وكل هؤلاء عشر ملائكة السماء الثالثة ، وعلى هذا الترتيب إلى ملائكة السماء السابعة ثم الكل في مقابلة ملائكة الكرسي نزل قليل ، ثم كل هؤلاء عشر ملائكة السراشق الواحد من سرادقات العرش التي عددها ستائة ألف ، طول كل سرادق وعرضه وممكنه إذا قولت به السموات والأرضون وما فيها وما بينها فانها كلها تكون شيئاً يسيراً وقدر أصغراً عموماً من مقدار موضع قدم إلا وفيه ملك صاحب أو رافع أو قائم لهم زجل بالتسبيح والتتدريس ، ثم كل هؤلاء في مقابلة الملائكة الذين يحومون حول العرش كالقطرة في البحر ولا يعلم عددهم إلا الله . ثم مع هؤلاء ملائكة اللوح الذين هم أشياع إسرائيل عليه السلام . والملائكة الذين هم جنود جبريل عليه

السلام . وهم كلهم سامعون مطيعون لا يفترون مشبهون بعبادته سبحانه تعالى . رطاب
اللسن بذكره وتعظيمه يتسابقون في ذلك مذخلتهم ، لا يستكبرون عن عبادته أنه الليل
والنهار ولا ينامون ، لا يحصي اجناسهم ولا مدة أعمارهم ولا كيفية عبادتهم إلا الله تعالى ،
وهذا تخفيف حقيقة ملكوته جل جلاله على ما قال (وما يعلم جنود ربك إلا هو) . وأقول
رايت في بعض كتب التذكير أنه عليه الصلاة والسلام حين عرج به رأى ملائكة في موضع
يترتله سوق بعضهم يشي نحياء فسال رسول الله ﷺ أيهم إلى أين يذهبون . فقال جبريل
عليه السلام . لا أدري إلا أنني أراهم مذ خففت ولا أرى واحدا منهم قد رأى قبل ذلك ثم
سالوا واحدا منهم فويل له مذ كم خلقت ؟ فقال لا أدري غير أن الله تعالى يخلق كوكبا في كل
اربعمائة ألف سنة فيخلق مثل ذلك الكوكب منذ خلقتي أربعمائة الفمرة ، فسبحانه من إله
ما أعظم قدرته وما أجل كماله . واعلم أن الله سبحانه ونمائي ذكر في القرآن أصنافهم
وأوصافهم . أما الأصناف فأصنافها : حملة العرش وهو قوله (ويجعل عرش ربك فوقهم يومئذ
ثمانية ، وثانيها : الخافون حول العرش على ما قال سبحانه (ونرى الملائكة حافين من حول
العرش يسبحون بحمد ربهم) وثالثها : أكابر الملائكة فمنهم جبريل وميكائيل صلوات الله
عليهما بقوله تعالى (من كان عدوا لله وملائكته ورسله وجبريل وميكائيل فإِنَّ اللَّهَ عَدُوٌّ لِلْكَافِرِينَ)
ثم إنه سبحانه وتعالى وصف جبريل عليه السلام بأمره . الأول : أنه صاحب الوحي إلى
الأنبياء فإن تعالى (نزل به الروح الأمين على قلبك) الثاني : أنه تعالى ذكره قبل سائر الملائكة
في القرآن (قل من كان عدوا لجبريل) ولأن جبريل صاحب الوحي والعلم ، وميكائيل
صاحب الأرزاق والأغذية ، والعلم الذي هو الغذاء الروحي أشرف من الغذاء الجسدي
فوجب أن يكون جبريل عليه السلام أشرف من ميكائيل الثالث : أنه تعالى جعله ثاني نفسه
(فإن الله هو مولاه وجبريل وصالح المؤمنين) . الرابع : سماه روح القدس قال في حق عيسى
عليه السلام (إذا أيدتك بروح القدس) الخامس : ينصرا أولياء الله ويفهر أعداءه مع ألف
من الملائكة مسومين ، السادس : أنه تعالى مدحه بصفات مست في قوله (إنه لقول رسول
كريم ذي قوة عند ذي العرش مكين مطاع ثم أمين) فرسانه أنه رسول الله ﷺ إذ جميع
الأنبياء ، فجميع الأنبياء والرسل أمته وكرمه على ربه أنه جعله واسطة بينه وبين أشرف عباده
وهو الأنبياء ، وقوته أنه رفع مدائن قوم لوط إلى السماء وقلبها ، ومكانته عند الله أنه جعله ثاني
نفسه في قوله تعالى (فإن الله هو مولاه وجبريل وصالح المؤمنين) وكونه مطاعاً أنه إمام الملائكة
ومقتداهم ، وأما كونه آميناً فمهر قوله (نزل به الروح الأمين على قلبك لتكون من المنفذين)
ومن جملة أكابر الملائكة إسرافيل وعزرائيل صلوات الله عليهما وقد ثبت وجودهما بالأخبار

وثبت باحير أن عزرائيل هو ملك الموت على ما قال تعالى (قل يتوفاكم ملك الموت الذي وكل بكم) وأما قوله (حتى إذا جاء أحدكم الموت توفقه رسلنا) فذلك يدل على وجود ملائكة موكلين بنقض الأرواح ويميز أن يكون ملك الموت رئيس جماعة وكلوا على قبض الأرواح قال تعالى (ولو ترى إذ يتوفى الذين كفروا الملائكة يضربون وجوههم وأدبارهم) . وأما امرأتين عليه السلام فقد دلت الأخبار على أنه صاحب النور على ما قال تعالى (ونفخ في الصور فصعق من في السموات ومن في الأرض إلا من شاء الله ثم نفخ فيه أخرى فإذا هم قيام ينظرون) . ورأيها : ملائكة الجنة قال تعالى (والملائكة يدخلون عليهم من كل باب سلام عليكم بما صبرتم فنعم عقبى الدار) . وخلاصها : ملائكة الثار قال تعالى (عليها تسعة عشر) وقوله تعالى (وما جعلنا أصحاب النار إلا ملائكة) ورئيسهم مالك . وهو قوله تعالى (وإنلوا يا مالك لينقض علينا ربك) وأسماؤه الزبانية قال تعالى (فليبدع نذبه منعد الزبانية) وسلاسلها : الموكلون بني آدم أقوله تعالى (عن اليمين وعن الشمال قعيد ، ما يلفظ من قول إلا لديه رقيب عتيد) وقوله تعالى (له معقبات من بين يديه ومن خلفه يحفظونه من أمر الله) وقوله تعالى (وهو المنظر فوق عبادته ويرسل عليكم حفظة) . وسأبها : كتبه الأعمال وهو قوله تعالى (وإن عبيكم لحافظين كراماً كاتبين يعلمون ما تفعلون) . وثأمنها : الموكلون بأحوال هذا العالم وهم المراءون قوله تعالى (والمصافات صفاً) ويقول (والذريات ذروا) إلى قوله (عاتسيات أمراً) ويقول (والنازعات غرقاً) . وعن ابن عباس قال : إن لله ملائكة سوى الحفظة يكتبون ما يسقط من ورق الأشجار ، فإذا أصاب أحدكم حرجة بأرض فلاة فليناد : أعينوا عباد الله برحمكم الله . وأما "وصاف الملائكة فمن وجوه . أحدها : أن الملائكة رسل الله ، قال تعالى (جاعل الملائكة رسلاً) أما قوله تعالى (الله يصطفي من الملائكة رسلاً) فهذا يدل على أن حص الملائكة هم الرسل فقط ، وحوايه أن من للتبشير لا لتبخيص . وثانيها . قربهم من الله تعالى ، وذلك تمتع أن يكون بملكان الوجهة فلم يبق إلا أن يكون ذلك القرب هو القرب بالشرف وهو المراد من قوله (ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته) وقوله (بل عباد مكرمون) وقوله (يسبحون الليل والنهار لا يفترون وثالثها : وصف طاعتهم وذلك من وجوه . الأول : قوله تعالى سكتة عنهم (ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك) وقال في موضع آخر (وإنا لنحن الصابون وإنا لنحن المصبحون) والله تعالى ما كنهم في ذلك ثبت بها مواظبتهم على العباد . الثاني : سبادتهم إلى امتثال أمر الله تعظيماً له وهو قوله (فسجدوا للملائكة كلهم أجمعون) . الثالث : أنهم لا يعملون شيئاً إلا موحيه وأمره وهو قوله (لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون) . ورأيها : وصف قدرتهم وذلك من وجوه . الأول .

أن حلة العرش وهم ثمانية يحملون العرش والكرسي ثم إن الكرسي الذي هو أصغر من عرش أعظم من حلة السموات السبع لقوله (وضع كرسیه السموات والأرض) فانظر إلى نهاية قدرتهم وقوتهم . الثاني : أن علو العرش شيء لا يحيط به الوهم ويدل عليه قوله (تعرج الملائكة والروح إليه في يوم كان مقداره خمسين ألف سنة) ثم إنهم لشدة قدرتهم ينزلون منه في لحظة واحدة . الثالث : قوله تعالى (ونفخ في الصور فصعق من في السموات ومن في الأرض إلا من شاء الله ثم نفخ فيه أخرى فإذا هم قيام ينظرون) فصاحب الصور يبلغ في القوة إلى حيث أن ينفخ واحدة منه يصعق من في السموات والأرض ، وبالنفخة الثانية منه يمددون أحياء . وأعرف منه عظم هذه القوة . الرابع : أن جبريل عليه السلام بلغ في قوته إلى أن قلع جبال آل لوط وبلادهم دفعة واحدة ، وحامسها : وصف خوفهم ويدل عليه وحده . الأول : أنهم مع كثرة عباداتهم وعدم إقدامهم على الرلات أئنة يكونون خائفين وجلين حتى كان عبادتهم معاصي قال تعالى (يخافون ربه من فوقهم) وقال (وهم من خشية مستمعون) . الثاني : قوته تعالى (حتى إذا فرغ عن قلوبهم قلوا ما ذا قال ربكم قالوا الحق وهو العلي الكبير) روى في التفسير أن الله تعالى إذا تكلم بالوحي سمعه أهل السموات مثل صوت النسيئة على الصفوان ففزعوا ، فإذا انقضى الوحي قال بعضهم لبعض ما ذا قال ربكم قالوا الحق وهو العلي الكبير . الثالث : روى البيهقي في شعب الإيمان عن ابن عباس فإنيينا رسول الله ﷺ باحاجة ومعه جبريل إذا انشق آف السهم فأقبل جبريل يتصالح ويدخل بعضه في بعض ويدنوا من الأرض فإذا ملك قد مثل بين يدي رسول الله ﷺ فقال يا محمد إن ربك بقرئك السلام ويخبرك بين أن تكون نبيا ملكا وبين أن تكون نبيا عبدا ، قال عليه السلام : فأشار إلى جبريل بيده أن تواضع فعرفت أنه في ناصح فقلت عبدا نبيا فخرج ذلك الملك إلى السماء فقلت يا جبريل قد كنت أردت أن أسألك عن هذا فرايت من حالك ما شغفني عن حسنة فمن هذا يا جبريل فقال هذا إسرائيل خلفه الله يوم خلقه بين يديه صافا عذرا لا يرفع طرفه ومن ربه وبينه سبعون نورا ما منها نور يدنومه إلا احترق ومن يديه اللوح المحفوظ فإذا أذن الله له في شيء من السماء أو من الأرض ارتفع ذلك اللوح بقرب حينه فينظر فيه فإن كان من عبي لي أمرني به وإن كان من عمل ميكائيل أمره به وإن كان من عمل ملك الموت أمره به فأتى يا جبريل على أي شيء ، أنت قال على المروج والجنود قلت على أي شيء ميكائيل قال على التينات . قلت على أي شيء ملك الموت قال على ففص الأتس وما ظننت أنه هبط إلا لأفام الساعة وما ذاك الذي ريت مني إلا حرفا من قيام الساعة . وأعلم أنه ليس بعد كلام الله وكلام

رسوله كلام في وصف الملائكة أعلى وأجل من كلام أمير المؤمنين علي عليه السلام ، قال في بعض خطبه : ثم فتح ما بين السموات العللى فملاهن أطواراً من ملائكة فمنهم سجدوا لا يركعون وركعوا لا يتصبون وصافون لا يتزايلون مسبحون لا يسأمون لا يقشاهم نوم العيون ولا سهو العقول ولا فترة الأبدان ولا غفلة النسيان ومنهم آمناء على وحيه وألصقة إلى رسله ويختلفون بقضائه وأمره ومنهم اخفظة لعاده والسندنة لأبواب جنته ومنهم الملبتة في الأرضين السفلى أقدامهم والمزفة من نساء العلما أعناقهم والخارجة من الأفطار أركانهم والمناسبة لقوائم العرش أكتافهم ناكسة دونه أبصارهم متلفون بأحنتهم مضروبة بينهم وبين فن درهم حجب العزة وأستار القدرة لا يوهسون ربهم بالتصوير ولا يحجرون عليه صفات المصنوعين ولا يحدونه بالأماكن ولا يشيرون إليه بالظواهر .

﴿ المسألة الخامسة ﴾ اختلغا في أن المراد من قوله (وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة) كل الملائكة أو بعضهم فروى الضحاك عن ابن عباس أنه سبحانه وتعالى إنما قال هذا القول للملائكة الذين كانوا عمارين مع إبليس لأن الله تعالى لما أسكن الجن الأرض فأفسدوا فيها وسفكوا الدماء وقتل بعضهم بعضاً بعث الله إليهم في جند من الملائكة فقتلهم إبليس بمكره حتى أخرجهم من الأرض وأخضوهم بجزائر البحر فقال تعالى لهم (إني جاعل في الأرض خليفة) وقال الأكثرون من الصحابة والتابعين أنه تعالى قال ذلك لجماعة الملائكة من غير تخصيص لأن لفظ الملائكة بقيد العموم فيكون التخصيص خلاف الأصل .

﴿ المسألة السادسة ﴾ جاعل من جعل الذي له مفعولان دخل على المبتدأ والخبر وهما قوله (في الأرض خليفة) فكانا مفعولين ومعناه مهيئ في الأرض خليفة .

﴿ المسألة السابعة ﴾ الظاهر أن الأرض التي في الآية جميع الأرض من المشرق إلى المغرب وروى عبد الرحمن بن سابط عن النبي ﷺ أنه قال : دحيت الأرض من مكة وكانت الملائكة تطوف بالبيت وهم أول من طاف به وهو في الأرض التي قال الله تعالى (إني جاعل في الأرض خليفة) والأول أقرب إلى الظاهر .

﴿ المسألة الثامنة ﴾ الخليفة من يخلف غيره ويقوم مقامه قال الله تعالى (ثم جعلناكم خلائف في الأرض . ولذكروا إذ جعلكم خلفاء) فأما أن المراد بالخليفة من ؟ ففيه قولان . أحدهما : أنه آدم عليه السلام . وقوله (أتجعل فيها من يفسد فيها) المراد ذريته لا هو ، والثاني : أنه ولد آدم ، أما الذين قالوا المراد آدم عليه السلام فقد اختلفوا في أنه تعالى لم يسمه خليفة وذكروا فيه وجهين ، الأول : بأنه تعالى لما نفى الجن من الأرض وأسكن آدم الأرض

كان آدم عليه السلام خليفة لأولئك الجن الذين تقدموه . يروى ذلك عن ابن عباس . الثاني : إنما ساء الله خليفة لأنه غلب الله في الحكم بين المكلفين من خلقه وهو المروى عن ابن مسعود وابن عباس والسدي وهذا الرأي متأكد بقوله (إنما جعلناك خليفة في الأرض فاحكم بين الناس بالحق) أما الذين قالوا المولود ولد آدم فقالوا إنما ساءهم خليفة لأنهم يخلف بعضهم بعضاً وهو قول الخس ويؤكد قوله (وهو الذي جعلكم خلائف الأرض) والخليفة اسم يصلح للوحد والجمع كما يصلح للذكر والأنثى وفريء خليفة بالفتح . فلما قيل ما الفائدة في أن قال الله تعالى للملائكة (بني جاعل في الأرض خليفة) مع أنه منزه عن الحاجة إلى المشورة والجنوب من وجهين . الأول : أنه تعالى علم أنهم إذا اطلعوا على تلك السر اوردوا عليه ذلك استئصال تلكات المفصلة تقتضي إحسانهم بذلك اجواب فعرّفهم هذه الواقعة لكي يوردوا ذلك السؤال ويسمروا ذلك الجواب . الوجه الثاني : أنه تعالى علم عباده المشورة . وأما قوله تعالى (قالوا أقمعل فيها) إلى آخر الآية ، ففيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ الجمهور الأعظم من علماء الدين يتفقون على عصمة كل الملائكة عن جميع الذنوب ومن الحشوية من يخالف في ذلك ولنا وجوه . الأول : قوله تعالى (لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يُؤمرون) إلا أن هذه الآية مختصة بملائكة النار فإذا أردنا الدلالة العامة فمكتوباته تعالى (يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون) فقوله ويفعلون ما يؤمرون يشاؤل جميع فعل المأمورات وترك المنهيات لأن المهية عن الشيء مأثور بتركة . فان قيل ما الدليل على أن قوله ويفعلون ما يؤمرون يفيد العموم فننا لأنه لا شيء من المأمورات إلا ويصح الاستثناء منه والاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لدخل على ما بيناه في أصول الفقه . والثاني : قوله تعالى (بل عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون) فهذا صريح في براءة تهم عن المعاصي وكونهن متوقفين في كل الأمور إلا بمقتضى الأمر والرحمة . والثالث : أنه تعالى حكى عنهم أنهم طعنوا في البشر بالمعصية ولو كانوا من العصاة لما حس بهم ذلك الطعن الرابع : أنه تعالى حكى عنهم أنهم يسبحون الليل والنهار لا يفترون ومن كان كذلك لعنه صدور المعصية منه واحتج المخالفين بوجوه . الأول : أنه تعالى حكى عنهم أنهم قالوا (أقمعل فيها من يسجد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك) وهذا يقتضي صدور الذنب عنهم وبدل على ذلك وجوه ، أحدها : أن فوهم : أقمعل فيها . هذا عراض على الله تعالى وذلك من أعظم الذنوب . وثانيها : أنهم طعنوا في بني آدم بالفساد واقتل وذلك عية والغيبة من كبائر الذنوب . وثالثها : أنهم بعد أن طعنوا في بني آدم مدحوا أنفسهم بقولهم (ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك) وأهم قالوا (وإنا لنحن الصالحون وإنا لنحن المسبحون)

وهذا للمصير فكانهم نفوا كون غيرهم كذلك وهذا بشبه العجب والعجبة وهو من اللغوب المهنكة قال عليه السلام : ثلاث مهلكات ، وذكر فيها أعجاب المرء بنفسه . وقال تعالى (فلا تزكوا أنفسكم) . ورابعها : أن نوحهم لا علم لنا إلا ما علمنا يشبه الاعتذار فلسولا تقديم الذنب وإلا لما استغلوا بالعذر . وخامسها أن قوله (أبشروني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين) يدل على أنهم كانوا كاذبين فيها قالوه : ولا . وسادسها : أن قوله (ألم نخل لكم إني أعلم خبى السموات والأرض وأعلم ما تبدون وما كنتم تكتمون) يدل على أن الملائكة ما كانوا عالمين بذلك قبل هذه الواقعة وأنهم كانوا شاكين في كون الله تعالى عالماً بكل المعلومات ، وسابعها : أن علمهم يفسدون ويفكرون السماء ، إما أن يكون قد حصل بالوحي إليهم في ذلك أو قالوه استنباطاً والأول بعيد لأنه إذا أوحى الله تعالى ذلك إليهم لم يكن لأعداء ذلك الكلام فائدة ثبت أنهم قالوه عن الاستنباط والظن والفتح في العبر على سبيل الظن غير جائز لقوله تعالى (ولا نقض ما كبرك به علم) وقال (إن الظن لا يغني من الحق شيئاً) وناسها : روى عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال : إن الله سبحانه وتعالى قال للملائكة الذين كانوا جند إبليس في عمارية الجن (إني جاعل في الأرض خليفة) فقالت الملائكة عجبين له سبحانه (نجعل فيها من يفسد فيها) ثم علموا غضب الله عليهم (فقالوا سبحانه لا علم لنا) وروى عن الجن وقوله أن الله تعالى لما أخذ في خلق آدم همست الملائكة فيما بينهم وقالوا ليخلق ربنا ما شاء أن يخلق فلن يخلق خلقاً إلا كنا أعظم منه وأكرم عليه فبما خلق آدم عليه السلام وفضله عنهم (وعلم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال أبشروني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين) في أي لا أخلق خلقاً إلا وأنتم أفضل منه فزرع القوم عند ذلك إلى التوبة (وقالوا سبحانه لا علم لنا) وفي بعض الروايات أنهم لما قالوا أنجعل فيها ، أرسل الله عليهم ناراً فأحرقتهم . الشبهة الثانية : فتمسكوا بقصة هاروت وماروت وزعموا أنها كانتا مشكين من الملائكة وأنها لما نظرا إلى ما يصنع أهل الأرض من المعاصي أنكرا ذلك وأكبراه ودعوا على أهل الأرض فأوحى الله تعالى إليهما إني لو ابتليتكم بما ابتليت به بني آدم من الشهوات لمعصيتاني فقالا يا رب لو ابتليتنا لم نفعل ففبريت فأبعطتهما في الأرض وابتلاهما الله بشهوات بني آدم فمكثتا في الأرض وأمر الله الكوكب السمي بالزهرة والملك الموكل به فهبط إلى الأرض فجعلت الزهرة في صورة امرأة والملك في صورة رجل ثم إن الزهرة اتخذت منزلاً وزينت نفسها ودعتهما إلى نفسها ونصب الملك نفسه في منزلها في مثل صنم فأتىها إلى منزلها ودعهاها إلى الفاحشة فأبت عليها إلا أن يشربا خمرأفلا لا تشرب الخمر ثم غلبت الشهوة عليها فشربا ثم دعواهما إلى ذلك فقالت بقرت خصلة لست أمكنكما من نفسي حتى نفعلاها قالوا وما هي ؟ قالت استجدان لهذا

الصد ، فقالا لا نشرك بالله ، ثم علمت الشهوة عليها ففأذا بفعل ثم يستغفر فسجداً للصلصم
 فازدعت الرمرة وملكها إلى موصحها من النساء فعرف حينئذ أنه إما أصابها ذلك سبب تغيير
 بني آدم وفي رواية أخرى أن الرمرة كانت عاجزة من أهل الأرض وإثماً وفعالها بعد أن شربا
 الخمر وقتلا لنفس وسجدا للصلصم وعليها الاسم الأعظم الذي كان به جرجان إلى النساء
 فتكلمت المرأة بذلك الاسم وعرجت إلى الصم فمسحها الله تعالى وصبرها هذا التكرير المسمى
 بالزمرة ثم إن الله تعالى عرف هاروت وماروت فيح ما به وقعا ثم حيرها بين عذاب الآخرة
 أنجلا وبين عذاب الدنيا عاجلا فاختارا عذاب الدنيا فبعملها بين متكبرين في بشر إلى يوم
 القيامة وهم يعلمان أناس السحر ويدعون إليه ولا يرهى أحد إلا من ذهب إلى ذلك الموضع
 لتعلم السحر خاصة وتعلموا في ذلك بقوله تعالى (ونبهوا ما تلقوا الشياطين على ملك سليمان)
 الشبهة الثالثة : أن إبليس كان من الملائكة . ففرين ثم أنه عصي الله تعالى وكفر وذلك يدل
 على صدور انعصبة من جنس الملائكة . الشبهة الرابعة : قوله تعالى (وما جعلنا أصحاب النار
 إلا ملائكة) قالوا فدل هذا على أن الملائكة يعذبون لأن أصحاب النار لا يكونون إلا ممن يعذب
 فيها كما قال (أولئك أصحاب النار هم فيها خالدون) وأجواب عن الشبهة الأولى أن يقول :
 أما الوجه الأول وهو قولهم أنهم اعترضوا على الله تعالى وهذا من أعظم الذنوب فنقول إنه
 ليس عرضهم من ذلك لسؤال نبيه الله على شيء كان غامضاً عنه ، فإن من اعتقد ذلك في الله
 فهو كافر ، ولا الإنكار على الله تعالى في فعل فعله ، بل المقصود من ذلك السؤال أمور
 أحدها : أن الإنسان إذا كان قاضياً بحكمة غيره ثم رأى أن تلك الخير يفعل فعلاً لا ينف على
 وجه الحكمة فيه فيقول له تفعل هذا كانه يتعجب من كمال حكمت وعلمه ، ويقول إعطاء
 هذه النعم لمن يفسد من الأمور التي لا نهدي العنول فيها إلى وجه الحكمة فلذا كنت تفعلها
 وأعدم أنك لا تفعلها إلا لوجه ذهبي وسر عارض أنت مطلع عليه ، أعظم حكمتك وأجل
 علمك والحاصل أن قوله (أنعمل فيها من يفسد فيها) كانه تعجب من كمال علم الله تعالى
 وأخاطبه حكمت بما مفي على كل العملاء . وثانيها : أن إيراد الأشكال ضماً للجواب غير محذور
 فكأنهم قالوا ألمنا أنت الحكيم الذي لا يفعل السفة البينة ونحن نرى في العرف أن تمكن لنفسه
 من السفة سمع فإذا حفت قوماً يفسدون ويقتلون وأنت مع علمك أن حالهم كذلك خلقتهم
 ومكنهم وما صنعتهم من ذلك فهذا يبرهم السفة وتنت الحكيم انطلق فكيف يمكن الجمع بين
 الأمرين فكان ثلاثكة أوردوا هذا السؤال طلباً لتجريب ، وهذا جواب مقننة قالوا وهذا يدل
 على أن ثلاثكة لم يجوزوا صدور الفجيع من الله تعالى وكانوا على مذهب أهل العرب قالوا
 والتي يؤكد هذا الجواب وجهان : أحدهما : أنهم أضاعوا الفساد وسفك السماء إلى المخلوقين

لا إلى الخلق . والثاني : أنهم قالوا (ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك) لأن التصحيح تنزيه ذاته عن صفات الأجسام والظديس تنزيه أفعاله عن صفات الذم ونعت السقم ، وثالثها : أن الشرور وإن كانت حاصلة في تركيب هذا العالم السفلي إلا أنها من لوازم الخيرات الحاصلة فيه وخيراتها غالية على شرورها وترك الخير الكثير لأجل الشر القليل شر كثير فالملائكة ذكروا تلك الشرور ، فأجابهم الله تعالى بقوله (إني أعلم ما لا تعلمون) يعني أن الخيرات الحاصلة من أجل تركيب العالم السفلي أكثر من الشرور الحاصلة فيها والحكمة تقتضي إيجاد ما هذا شأنه لا تركه وهذا جواب الحكيم . ورابعها : أن سؤالهم كان على وجه المبالغة في إعظام الله تعالى فإن العبد المنخلص لشدة حبه لمؤلاه يكره أن يكون له عبد يعصيه . وخامسها : أن قول الملائكة (اتجمل فيها من ينسذ فيها) مسألة منهم أن يجعل الأرض أو بعضها لهم إن كان ذلك صلاحاً فكأنهم قالوا يا إلها اجعل الأرض لنا لا لهم كما قال موسى عليه السلام (أتهلكنا بما فعل السفهاء منا) والمعنى لا تهلكنا ففان تعالى (إني أعلم ما لا تعلمون) من صلاحكم وصلاح هؤلاء الذين أجعلهم في الأرض فينبى بذلك أنه اختار لهم السماء خاصة ولؤلؤه الأرض خاصة نعلمه بصلاح ذلك في آديانهم ليرضى كل فريق بما اختاره الله له . وسادسها : أنهم طلبوا الحكمة التي لأجلها خلقهم مع هذا الفساد والقتل ، وسابعها : قال القفال يجهل أن الله تعالى لما أخبرهم أنه يجعل في الأرض خليفة قالوا اتجمل فيها ، أي سنفعل ذلك فهو إيجاب خرج مخرج الاستفهام قال جرير :

الستم خير من ركب الخطايا واندى العاصين بطون داح

أي أستم كذلك . ولو كان استفهاماً لم يكن مدحاً ، ثم قالت الملائكة إنك تفعل ذلك ونحن مع هذا نسبح بحمدك ونقدس لما أنا تعلم أنك لا تفعل إلا الصواب والحكمة فلما قالوا ذلك قال الله تعالى لهم (إني أعلم ما لا تعلمون) كأنه قال والله أعلم نعم ما علمتم حيث لم تعلموا ذلك فادحاً في حكمته فإني أعلم ما لا تعلمون فأنتم علمتم ظاهريهم وهو الفساد والقتل وما علمتم باطنهم وأنا أعلم ظاهريهم وباطنيهم فاعلم من بواطنهم أسراراً خفية وحكماً بالغة تقتضي خلقهم وإيجادهم . أما الوجه الثاني وهو أنهم ذكروا بي آدم بما لا ينبغي وهو الغيبة ، فأجوب أن محل الأشكال في خلق بي آدم إقدامهم على الفساد والقتل ، ومن أراد إبراء السؤال وجب أن يتعرض لمحل الأشكال لا لغيره فلهذا السبب ذكروا من بني آدم هاتين الصفتين وما ذكروا منهم عبادتهم وتوحيدهم لأن ذلك ليس محل الأشكال . أما الوجه الثالث : وهو أنهم مدحوا أنفسهم وذلك بوجب قبحهم وتركبة النفس . فالجواب : أن مدح

النص غير عروج منه مطلقاً لقوله (وأما بعدة ربك تحدث) وأيضاً يحصل أنه يكون فوههم (ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك) لسبب المراد مدح النفس ، بل المراد بيان أن هذه السؤالات ما أوردناه بمدح به في حكمتك يا رب فانه تسبح بحمدك وتعترف لك بالإلهية وحكمته فكأن الغرض من ذلك بيان أنهم ما أوردوا السؤال للغرض في الحكمة والالهيّة بل لطلب وجه الحكمة على سبيل التفصيل ، أما الوجه الرابع : وهو أن فوههم (لا علم لنا إلا ما علمتنا) شبه الاعتذار فلا علم من سبق المديب ، فلما نحن مسلم أن الأولي للملائكة أن لا يوردوا ذلك سؤال ، فلما تركوا هذا الأولي كان ذلك الاعتذار اعتذاراً من ترك الأولي فان قيل أليس أنه تعالى قال (لا يسبقونه بالقول) فهذا السؤال وجب أن يكون ما دون الله تعالى ، وإذا كانوا ماذوبين في هذا السؤال فكيف اعتذروا عنه؟ قلنا العام قد يتطرق إليه التخصيص ، إما لتوجيه احكامي وهو أن إخبار الملائكة عن الفساد وسلك الدماء ، إما أن يكون حصل عن نوحى أو قاله استنبطاً وطناً ، فلما اختب العناء منه ، فنههم من قال : إنهم ذكروا ذلك فلما تم ذكرها فيه وجهين ، الأول : وهو مروى عن ابن عباس والكلبي أنهم قالوا عن حال الجن الذين كانوا قبل آدم عليه السلام في الأرض ، الثاني : أنهم عرفوا خفيته وعرفوا أنه مركب من هذه الأجزاء الأربعة فلا بد وأن تركب فيه الشهوة والغضب فينولد الفساد عن الشهوة وسلك الدماء عن الغضب . ومنهم من قال إنه قلوا ذلك على اللعين وهو مروى عن ابن مسعود وناس من الصحابة ثم ذكروا فيه وجوهاً ، أحدها : أنه تعالى لما قال للملائكة (إني جاعل في الأرض خليفة) قالوا ربنا وما يكون ذلك الخليفة؟ قال يكون له نوبة بمسدون في الأرض وبمخاضون وبعتل بعضهم بعضاً ، فعند ذلك قالوا ربنا أعمل فيها من يمسك فيها وبفسك دماء ، وثانيها : أنه تعالى كان قد أعظم الملائكة أنه إذا كان في الأرض خلق عظيم فسددوا فيها وسفكوا الدماء ، وثالثها : قال ابن زيد ما خلق الله تعالى البشر حاشا الملائكة خوفاً شديداً فقالوا ربنا من خلفت هذه النار؟ قال لى عصائي من خلقي ولم يكن لله بمرسله خلق إلا الملائكة ولم يكن في الأرض خلق الله فلما قال (إني جاعل في الأرض خليفة) عرفوا أن العصية غير منهم . ورابعها : ما كتب اعظم في اللوح ما هو كائن إلى يوم القيامة فلعلمهم ضاعوا للروح عرفوا ذلك . وخامسها : إذا كان معنى احلينة من يكون ما لله تعالى في احكامهم والنفس ، والاحتجاج إلى احكامهم والقاضي إنما يكون عند التنازع والنظام كان لأخبار عن وجود الخليفة انبهرأ عن وقوع الفساد والبشر بطريق الالتزام قال أهل التحقيق ويقول أنه كان هذا لأخبار عن مجرد الظن باصل لأنه قدح في التعبير عما لا يامن أن يكون كاذماً فيه ، وذلك يفتي لحصنة والظهور . أما الوجه السادس هو الإخبار الذي ذكرها فهي من باب احسن الأسد فلا تعارض الدلائل اني ذكرها .

أما الشبهة الثانية وهي قصة هاروت وماروت ، فالجواب عنها أن القصة التي ذكرها باطلة من وجوه . أحدها : أنهم ذكروا في القصة أن الله تعالى قال لها لو ابليتكما بما ابليت به بني آدم لصيباني فقالا لو فعلت ذلك بناها رب لما عصيتك ، وهذا منهم تكذيب لله تعالى وتجهيل له وذلك من صريح الكفر ، واخشوية سلموا أنها كانوا قبل الهبوط إلى الأرض معصومين ، وثانيها : في القصة أنها خيرا بين عذاب الدنيا وعذاب الآخرة وذلك فاسد بل كان الأول أن يخيرا بين التوبة وبين العذاب والله تعالى خير بينهما من أشرك به طول عمره ويأتي في هذه آيائه . وثالثها : في القصة أنها يعلمان السحر حال كونهما معذبين ويدعوان إليه وهي معاقبان على المعصية . ورابعها أن المرأة الفاجرة كيف يعقل أنها لما خرجت صعدت إلى السماء وجعلها الله تعالى كوكبا مضيقا وعظم قدره بحيث أقسم به حيث قال : فلا أقسم بالخنس الجوار الكنس) فهذه القصة قصة ركيكة يشهد كل عقل سليم بنهاية ركاكتها ، وأما الكلام في تعليم السحر فسيأتي في تفسير تلك الآية في موضعها إن شاء الله تعالى .

وأما الشبهة الثالثة : فستكلم في بيان أن إبليس ما كان من الملائكة .

وأما الشبهة الرابعة : وهي قوله (وما جعلنا أصحاب النار إلا ملائكة) فهذا لا يدل على كونهم معذبين في النار وقوله (أولئك أصحاب النار هم فيها خالدون) لا يدل أيضاً على كونهم معذبين بالنار بمجرد هذه الآية بل إنما عرف ذلك بدليل آخر فقوله (وما جعلنا أصحاب النار إلا ملائكة) يريد به خزنة النار والمصرفين فيها والمُدبرين لأمرها والله أعلم .

﴿ المسألة الثانية ﴾ اختفوا في أن الملائكة هل هم قادرون على المعاصي والشرور أم لا ؟ فقال جمهور الفلاسفة وكثير من أهل الجبر : إنهم خيرات محض ولا قدرة لهم البتة على الشرور والفساد وقال جمهور المتهللة وكثير من الفقهاء : إنهم قادرون على الأمرين ولهجهوا على ذلك بوجوه : أحدها : أن قولهم (اجعل فيها من يفسد فيها) إما أن يكون معصية أو ترك الأولى وعلى التقديرين فالقصد حاصل ، وثانيها : قوله تعالى (ومن يقل منهم إني إله من دونه فذلك نجزيه جهنم) وذلك يقتضي كونهم مزجورين بمنوعين وقال أيضاً (لا يستكبرون عن عبادتي) والملاح بترك الاستكبار إما يجوز لو كان قادراً على فعل الاستكبار . وثالثها : أنهم لو لم يكونوا قادرين على ترك الخيرات لما كانوا محذرين بفعلها لأن الملجأ إلى الشيء ومن لا يقدر على ترك الشيء لا يكون محذوفاً بفعل ذلك الشيء . ولقد استدل بهذا بعض المتهللة فقلت له أليس أن الشراب والعوض وأحيان على الله تعالى ، ومعنى كونه واجباً عليه أنه لو تركه لزم من تركه إما الجهل وإما الحاجة وهما محالان والمغضى إلى المحال محال ، فيكون ذلك الشرك محالاً من الله

تعالى ، وإذا كان الشرك محالاً كان العمل واجباً فيكون الله تعالى فاعلاً للشرك والعوض واجب وتركه محال مع أنه تعالى مملوح على فعل ذلك ، فثبت أن امتناع الشرك لا يقدح في حصول المدح فانقطع وما قدر على الجواب .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ الزوال في (ونحن) لتعال كما نقول المحسن إلى فلان وأنا أحق بالاحسان والتسبيح تبعيد الله تعالى من السوء وكذا التقييد ، من صبح في الماء وقيلس في الأرض إذا ذهب فيها وأبعد ، وأعلم أن التبعيد إما أريد به التبعيد عن السوء فهو التسبيح وإن أريد به التبعيد عن الخيرات فهو اللعن ، فنقول التبعيد عن السوء يدخل فيه التبعيد عن السوء في الذات والصفات والأفعال ، أما في الذات فإن لا تكون محلاً للامكان فإن منع السوء وإمكانه هو العدم ونفي الإمكان يستلزم نفي الكثرة ، ونفيها يستلزم نفي الجنسية والعرضية ونفي النقص والنداء ، وحصوله الوحدة المطلقة والوجوب الذاتي وأما في الصفات فإن يكون منزهاً عن الجهول فيكون عبطاً بكل المعلومات وقادراً على كل الموجودات وتكون صفاته منزعة عن التغييرات ، وأما في الأفعال فإن لا تكون أفعالاً لطلبه المتافع ودفع المضار وأن لا يستكمل بغيره منها ولا ينتقص بعدم شيء منها فيكون مستغنياً عن كل الموجودات والمعدومات مستولياً بالعدم والابحاد على كل الموجودات والمعدومات ، وقال أهل التذكير : السبح جاء ثارة في القرآن بمعنى التزبه ونعري بمعنى التمتعج . أما الأول فجاء على وجوه د ، أنا المنزه عن بظير والشرىث ، هو الله الواحد القهار وب ، أنا المدبر للسموات والأرض سبحانه رب السموات والأرض ج ، أنا المدبر لكل العالمين سبحانه الله رب العالمين د ، أنا المنزه عن قول الظالمين سبحانه ربك رب المزة عما يصفون ه ، أنا المستغني عن الكل سبحانه هو الغني د ، أنا السلطان الذي كل شيء سوائي فهو تحت قهري ونسخيري سبحانه الذي بيده ملكوت كل شيء ز ، أنا العالم بكل شيء ، سبحانه الله عما يصفون عالم الغيب ح ، أنا المنزه عن الناصية والولد سبحانه أنى يكون له ولد ط ، أنا المنزه عن وصفهم وقولهم ، سبحانه وتعالى عما يشركون ، عما يقولون ، عما يصفون ، أما التمتعج فكذلك أ ، أنا الذي سخرت إليهم القوة للبشر الضعيف ، سبحانه الذي سخر لنا هذا ب ، أنا الذي خلقت العالم وكنت منزهاً عن الحب والنصب ، سبحانه إذ قضى أمر أ د ج ، أنا الذي أعلم لا يتعلم المعلمين ولا يارشاد المرشدين ، سبحانه لا علم لنا إلا ما علمت ه د ، أنا الذي أزيل معصية سبعين سنة بتوبة ساعة فصيح بحمد ربك قبل طلوع الشمس ، ثم يقول إن أردت رضوان الله فصيح ، ومجوه بكرة وأصيلا . وإن أردت الفرج من البلا ، فصيح لا إله أنت سبحانه إني كنت من الظالمين ، وإن أردت رضا الحق فصيح ، ومن الليل فصيح وأطراف النهار لمطك

ترضى ، وإن أردت الخلاص من النار فسيح ، سبحانه ففتا عذاب النار ، أيها العبد واظبط على تسبيح . سبحانه الله فسيح وسبحوه فإن لم تفعل تسبيحي فالضرر عند ربك ، لأن بي من يسبحني ، ومنهم حملة العرش (فإن استكبروا فالذين عند ربك يسبحون) ومنهم المقربون (قالوا سبحانه أنت ولينا) ومنهم سائر الملائكة (قالوا سبحانه ما كان ينبغي لنا) ومنهم الأنبياء كما قال ذو النون (لا إله إلا أنت سبحانه) وقال موسى (سبحانه أنت ربنا) والمصاحبة يسبحون في قوله (سبحانه ففتا عذاب النار) والكل يسبحون ومنهم احتشرات والدواب والذرات (وإن من شيء إلا يسبح بحمده) وكذا الحجر والدر والرمال والجبال والنبيل والسماء والظلمات والأشجار والجنة والنار والزمان والمكان والعناصر والأركان والأرواح والأجسام على ما قال (سبح لله ما في السموات) ثم يقول أيها العبد : أنا الغني عن تسبيح هذه الأشياء ، وهذه الأشياء ليست من الأحياء فلا حاجة بها إلى ثواب هذا التسبيح فقد صار ثواب هذه التسبيحات فساداً وذلك لا يليق بي (وما خلفنا السماء والأرض وما بينهما باطلاً) لكي أوصول ثواب هذه الأنبياء إليك ليعرف كل أحد أن من اجتهد في خدمتي أجعل كل العالم في خدمته ، والنكتة الأخرى اذكرني بالعبودية لتتبع به لا أنا (سبحانه ربك رب العزة) فأنك إذا ذكرته بكسب طهرتك عن المعاصي (وسبحوه بكرة وأصيلاً) اقترنني (وأقرضوا الله قرضاً حسناً) وإن كنت أنا الغني حتى أورد الواحد عليك عشرة (من ذا الذي يقرض الله قرضاً حسناً فيضاعفه له) كن معياني وإن كنت غنياً عن إعانتك (والله جنود السموات والأرض) وأيضاً فلا حاجة بي إلى العسكر (ولو يشاء الله لانتصر منهم) لكنك إذا نصرني نصرتك (إن تصبروا الله ينصركم) كن مواظباً على ذكرتي (وأذكروا الله في أيام معدودات) ولا حاجة بي إلى ذكرتك لأن الكل يذكرني (ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله) لكنك إذا ذكرته ذكرتك (فاذكروني أذكركم) اعلمني (يا أيها الناس اعبدوا ربكم) لا لأنني أحتاج إلى خدمتك فاني أنا الملك (والله ملك السموات والأرض) والله بسجد من في السموات والأرض (ولكن انصرف إلى خدمتي هذه الأيام الغليلة لئلا أراحت ملكيتي) قل الله ثم خرمهم .

في المسألة الرابعة في قوله (بحمدك) قال صاحب الكشاف بحمدك في موضع الخال . في سبح لك حامدين لك ومتسبحين بحمدك ، وأما المعنى فقيه وجهان ، الأول : أنا إذا سبحانه فحمدك سبحانه يعني ليس تسبيحنا تسبيحاً من غير استحقاق بل تستحق بحمدك وجلالك هذا التسبيح الثاني : أنا تسبحك بحمدك فانه لولا إغماصك علينا بالتوفيق لم تمكن من ذلك كما قال داود عليه السلام : يا رب كيف أقدر أن أشكرك وأنا لا أصل إلى شكر نعمتك

إلا بعمدتك ، فأوحى الله تعالى إليه ، الآن قد شكرتني حيث عرفت أن كل ذلك مني ، واختلف العلماء في المراد من هذا التسييح قروى أن أبا نذر دخل بالعنداء على رسول الله ﷺ أو بالعكس ، فقال يا رسول الله بأي أنت وأمي : أي الكلام أحب إلى الله قال ما اصطفاه الله لملائكته (سبحان الله وبحمده ، رواه مسلم وروى سعيد بن جبير قال : كان النبي ﷺ يصلي فمر رجل من المسلمين على رجل من المنافقين فقال له رسول الله يصلي وأنت جالس لا تصل فقال له امض إلى عملك إن كان لك عمل ، فقال ما أظن إلا سيمر بك من يتنكر عليك فمر عليه عمر بن الخطاب قال يا فلان إن رسول الله يصلي وأنت جالس ، فقال له مثلها فوثب عليه فضربه ، وقال هذا من عملي ثم دخل المسجد وصلى مع رسول الله ﷺ فلما فرغ رسول الله من صلاته قام إليه عمر فقال يا نبي الله مررت آنفاً على فلان وأنت تصلي وهو جالس فقلت له : نبي الله يصلي وأنت جالس فقال لي مر إلى عملك فقال عليه الصلاة والسلام ملا خمرست عصفه ، فقام عمر مسرعاً ليلحقه فيقتله فقال له النبي ﷺ : يا عمر ارجع فإن غصبك عز ورضائك حكم إن لله في السموات ملائكة ته غني بصلاتهم عن صلاة فلان ، فقال عمر يا رسول الله وما صلاتهم ، فلم يرد عليه شيئاً فأتاه جبريل فقال يا نبي الله سألك عمر عن صلاة أهل السماء قال نعم قال أقرئه من السلام وأخبره بأن أهل السماء الذنبا سجدوا إلى يوم القيامة يقولون : سبحان ذي الملك والملكوت ، وأهل السماء الثانية قيام إلى يوم القيامة يقولون : سبحان ذي العزة والجبروت ، وأهل السماء الثالثة ركوع إلى يوم القيامة يقولون : سبحان الحي الذي لا يموت ، فهذا هو تسييح الملائكة .

القول الثاني : أن المراد بقوله (تسيح) أي يصلي والتسييح هو الصلاة ، وهو قول ابن عباس وابن مسعود

﴿ المسألة الخامسة ﴾ التقديس التطهير ، ومنه الأرض المقدسة ثم اختلفوا على وجوه . أحدها : تطهيرك أي نفسك بما يليق بك من العلم والعمرة ، وثانيها : قول عجمه يظهر أنفسا من ذنوبنا وخطايانا ابتغاء نرضيتك . وثالثها : قول أبي مسلم يظهر أفعالنا من ذنوبنا حتى تكون خالصة لك . ورابعها : يظهر قلوبنا عن الالتفات إلى غيرك حتى نصير مستغرقة في أنوار معرفتك قالت المعتزلة هذه الآية تدل على العدل من وجوه . أحدها : قلوبهم (ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك) أضافوا هذه الأفعال إلى أنفسهم فلو كانت أفعالا لله تعالى لما حسن التمدح بذلك ولا فضل لذلك على سلك الدماء إذ كل ذلك من فعل الله تعالى وثانيها : لو كان الفساد والفعل فعلا لله تعالى لكان يجب أن يكون الجواب أن يقول إني مالك أفعل ما أشاء . وثالثها : أن قوله (أعلم ما لا تعلمون) يقتضي التبري من الفساد والقتل لكن التبري

وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَٰؤُلَاءِ

إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿٣١﴾

من فعل نفسه محال . ورابعها : إذا كان لا فاحشة ولا فيج ولا جور ولا ظلم ولا فساد إلا بعينه وظلمه ومثبته فكيف يصح التزييه والتفديس ؟ وخامسها : أن قوله (أعلم ما لا تعلمون) يدل على مذهب العدن لأنه لو كان خالقاً للكفر لكان خالقهم لذلك الكفر فكان ينبغي أن يكون الجواب نعم خلقهم ليعبدوا وليقتلوا . فلما لم يرض هذا الجواب سقط هذا المذهب . وسادسها : لو كان الفساد والقتل ، من فعل الله تعالى لكان ذلك جازياً مجزئاً لولائهم وأجسامهم وكما لا يصح انتصاف من هذه الأشياء فهكذا من الفساد والقتل والجواب عن هذه الوجوه المعارضة بمسألة الداعي والعلم والله أعلم .

في المسألة السادسة ﴿ إن قيل قوله (إني أعلم ما لا تعلمون) كيف يصلح أن يكون جواباً عن السؤال الذي ذكره فلما قد ذكرنا أن السؤال يحتمل وجوهاً ، أحدها : أنه للتعجب فيكون قوله (أعلم ما لا تعلمون) جواباً له من حيث إنه قال تعالى لا تعجبوا من أن يكون فيهم من يفسد ويقتل فإني أعلم مع هذا بأن فيهم جمعاً من الصالحين والتقيين وأنتم لا تعلمون . وثانيها : أنه لفهم فيكون الجواب لا تضمنوا بسبب وجود المفسدين فإني أعلم أيضاً أن فيهم جمعاً من المفسرين ، ومن لو أقسم على أذيهم . وثالثها : أنه طلب الحكمة فجوابه أن مصلحتكم فيه أن تعرفوا وجه الحكمة فيه على الإجمال دون التفصيل . بل ربما كان ذلك التفصيل مفسداً لكم ورابعها : أنه تلباس لأن يتركهم في الأرض وجوابه إني أعلم أن مصلحتكم أن تكونوا في السماء لا في الأرض ، وفيه وجه خامس : وهو أنهم لما قاتلوا (نسيح بحمدك وتقديس لك) قال تعالى (إني أعلم ما لا تعلمون) وهو أن معكم إبليس وأن في قلبه حسداً وكبراً وتفناً . ووجه سادس : وهو إني أعلم ما لا تعلمون فانكم لما وصفتم أنفسكم بهذه الذنائب فقد استعظمتم أنفسكم فكانكم أنتم بهذا الكلام في نسيح أنفسكم لا في نسيحي ولكن اصبروا حتى يظهر البشر فيضربون إلى الله بقوفهم (وبنا ظلمنا أنفسنا) ويقول (والذي أطمع أن يغفر لي خطيئتي) ويقول (وأدخلني برحمتك في عبادك الصالحين) .

قوله تعالى ﴿ وعلم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال أنبئوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين ﴾ .

اعلم أن الملائكة لما ساكوا عن وجه الحكمة في خلق آدم وذريته وإسكانه تعالى إياهم في

الأرض وأخبر الله تعالى عن وجه الحكمة في ذلك على سبيل الأجمال بقوله تعالى (إني أعلم ما لا تعلمون) أراد الله تعالى أن يزيدهم بياناً وأن ينضّل لهم ذلك المجمل ، فبين تعالى لهم من فضل آدم عليه السلام ما لم يكن من ذلك معنوياً لهم ، وذلك بأن علم آدم لأسماء كلها لم يعرضهم عليهم ليظهر بذلك كمال فضله وقصورهم عنه في العلم فيؤكد ذلك الجواب الاجمالي بهذا الجواب التفصيلي ومنها سائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ قال الأشعري والنجاشي والكشمي : التفتت كلها توقيفية ، بمعنى أن الله تعالى خلق علماً ضرورياً بتلك الالفاظ وتلك المعاني ، وبأن تلك الالفاظ موضوعة لتلك المعاني . واحتجوا عليه بقوله تعالى (وعلم آدم الأسماء كلها) والكلام على التمسك بهذه الآية من لا وحباً ذكرناه في أصول الفقه . وقال أبو هاشم : إنه لا بد من تقديم لغة اصطلاحية واحتج على أنه لا بد وأن يكون الوضع مسبقاً بالاصطلاح بالمرور . أحدها : أنه لو حصل العلم الضروري بأنه تعالى وضع هذه اللفظة لهذا المعنى لكان ذلك العلم إما أن يحصل للعاقل أو لغير العاقل ، لا جائز أن يحصل للعاقل لأنه لو حصل العلم الضروري بأنه تعالى وضع ذلك اللفظ لتلك المعنى لصار صفة الله تعالى معنوية بالضرورة مع أن ذاته معلومة بالاستدلال وذلك محال ولا جائز أن يحصل لغير العاقل لأنه يحد في العقول أن يحصل العلم بهذه التفتت مع ما فيها من الحكم المعنوية لغير العاقل ، ثبت أن القول بالتوقيف فاسد . وثانيها : أنه تعالى خاطب الملائكة وذلك بوجوب تقديم لغة على ذلك التكلم . وثالثها : أن قوله (وعلم آدم الأسماء كلها) يقتضي إضافة التعليم إلى الأسماء . وذلك يقتضي في تلك الأسماء أنها كانت أسماء قبل تلك التعليم ، وإذا كان كذلك كانت اللغات حاصلة قبل ذلك التعليم . ورابعها : أن آدم عليه السلام لما تحدى الملائكة يعلم الأسماء فلا بد وأن تعلم الملائكة كونه صادقاتاً في تعيين تلك الأسماء لتلك المسلمات ، ولا لم يحصل العلم بصدقه ، وذلك يقتضي أن يكون وضع تلك الأسماء لتلك التسميات متقدماً على ذلك التعليم . والجواب عن الأول : لم لا يجوز أن يقال يخلق المعلم للضرورة بأن واضعاً وضع هذه الأسماء هذه التسميات من غير تعيين أن ذلك الواضع هو الله تعالى أو الناس ؟ وعلى هذا لا ينزّم أن نصير القضية معلومة بالضرورة حال كون الذات معنوية بالذليل . سلمنا أنه تعالى ما خلق هذا العلم في العاقل ، فلم لا يجوز أن يقال : إنه تعالى خلقه في غير العاقل والتمويل على الاستبعاد في هذا العلم مستبعد . وعن الثاني : لم لا يجوز أن يقال تخاطب الملائكة بطريق آخر بالكتابة وغيرها . وعن الثالث : لا شك أن إرادة الله تعالى وضع تلك الالفاظ لتلك المعاني سابقة على التعليم فكيف ذلك في إضافة التعليم إلى الأسماء ، وعن الرابع : ما سيأتي بيانه إن شاء الله تعالى والله تعالى أعلم .

﴿ المسألة الثانية ﴾ من الناس من قال قوله (وعلم آدم الأسماء كلها) أي علمه صفات الأشياء ونعوتها وخواصها والدليل عليه أن الاسم اشتقاقه إما من السمية أو من السمو ، فلما كان من السمية كان الاسم هو العلامة وصفات الأشياء ونعوتها وخواصها دالة على ماهياتها ، فصح أن يكون المراد من الأسماء : الصفات ، وإن كان من السمو فكذلك لأن دليل الشيء كالمرتفع على ذلك الشيء ، فإن العلم بالتدليل حاصل قبل العلم بالتدلول ، فكان التدليل أسبق في الحقيقة ، فثبت أنه لا امتناع في اللغة أن يكون المراد من الاسم النصفة ، بقي أن أهل التعمير خصصوا لفظ الاسم بالانفاظ المخصوصة ، ولكن ذلك عرف حادث لا اعتبار به ، وإذا ثبت أن هذا التفسير يمكن بحسب اللغة وجب أن يكون هو المراد لا غيره ، توجهه أحدها : أن الفضيلة في معرفة حقائق الأشياء أكثر من الفضيلة في معرفة أسمائها ، وحمل الكلام المذكور لظهور الفضيلة على ما يوجب مزيد الفضيلة ، أولى من حمله على ما ليس كذلك ، وثانيها : أن التحدي إنما يجوز ويحسن بما يتصوّر السامع من مثله في الجملة ، فإن من كان عالماً بالصفة والفصاحة ، يحسن أن يقول له غير على سبيل التحدي : أنت بكلام مثل كلامي في الفصاحة ، أما العربي فلا يحسن منه أن يقول الزنجي في معرض التحدي : تكلم بلغتي ، وذلك لأن للعقل لا طريق له إلى معرفة اللغات البتة : بل ذلك لا يحصل إلا بالتعليم ، فإن حصل التعليم ، حصل العلم به وإلا فلا ، أما العلم بحقائق الأشياء ، فلعقل متصوّر من تحصيله ، فصح وقوع التحدي فيه . القول الثاني : وهو المشهور أن المراد أسماء كل ما خلق الله من أجناس المحدثات من جميع اللغات المختلفة التي يتكلم بها ولد آدم اليوم من العربية والفارسية والرومية وغيرها ، وكان ولد آدم عليه السلام يتكلمون بهذه اللغات فلما مات آدم وتفرق ولده في نواحي العالم تكلم كل واحد منهم بلغة معينة من تلك اللغات ، فغلب عليه ذلك اللسان ، فلما طالت المدة ومات منهم قرن بعد قرن نسوا سائر اللغات ، فهذا هو السبب في تغير الألسنة . في ولد آدم عليه السلام . قال أهل المعاني : قوله تعالى (وعلم آدم الأسماء) لا بد فيه من إضمار ، فيحتمل أن يكون المراد وعلم آدم أسماء السميات ، ويحتمل أن يكون المراد وعلم آدم سميات الأسماء ، فلما لکن الأول أولى لقوله تعالى (فنبئني بأسماء هؤلاء) وقوله تعالى (فلما أنبأهم بأسمائهم) ولم يقل أنبئوني هؤلاء وأنبأهم بهم ، فإن قيل : فلم علمه الله تعالى أنواع جميع السميات ، وكان في السميات ما لا يكون عاقلاً . فلم قال عرضهم ولم يقل عرضها ؟ قلنا لأنه لما كان في جملتها ملائكة والأنس والجن وهم العقلاء ، فغلب الأكمل ، لأن جرت عادة العرب بتغليب الكامل على الناقص كلها غالبوا .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ من الناس من فسك بقوله تعالى (أنبئني بأسماء هؤلاء) عن جواز تكليف ما لا يطاق وهو ضعيف ، لأنه تعالى إنما أنبأهم مع علمه تعالى يعجزهم على مبدل

التيكيت ويدل على ذلك قوله تعالى (إن كنتم صادقين) .

﴿ المسألة الرابعة ﴾ قالت المعتزلة : إن ما ظهر من آدم عليه السلام من علمه بالآسماء معجزة دالة على نبوته عليه السلام في ذلك الوقت ، والأقرب أنه كان معجزة إن حواء ولا بعد أيضاً أن يكون معجزة الـ من توجه التحدي إليهم من الملائكة لأن جميعهم وإن كانوا رسلاً فقد يجوز الأرسال إلى الرسول كيعة إرهم عليه السلام إلى لوط عليه السلام واحتجوا عليه بأن حصول ذلك لعلمه له ناقض للعادة فوجب أن يكون معجزة ، وإذا ثبت كونه معجزة أثبت كونه رسولاً في ذلك الوقت ، ولقائل أن يقول لا نسلم أن ذلك يعلم ما نص للعادة لأن حصول العلم بالنبوة أن علمه الله تعالى وعدم حصوله لمن لم يعلمه الله ليس ناقض للعادة . وأيضاً فأما أن يقال : الملائكة علموا كون تلك الأسماء موضوعة لتلك المسببات أو ما علموا ذلك فإن علموا ذلك فقد قصر وأعلى أن يذكروا أسماء تلك المسببات فينبذت تحصل المعارضة ولا تظهر المزية والفصلة ، وإن لم يثبت ذلك فكيف عرفوا أن آدم عليه السلام أحد ما ذكر من كون كل واحد من تلك الألفاظ اسماً لكل واحد من تلك المسببات ، وأعلم أنه يمكن دفع هذا السؤال من وجهين . الأول ربما كان لكن صنف من أصناف الملائكة لغة من هذه اللغات . وكان كل صنف جاهلاً بلغة الصنف الآخر ثم إن جميع أصناف الملائكة حصروا وإن آدم عليه السلام عد عليهم جميع تلك اللغات بأسرها فعرف كل صنف إصابته في تلك اللغة خاصة فعرفوا بهذا الطريق صدقه إلا أنهم بأسرهم عاجزون عن معرفة تلك اللغات بأسرها فكان ذلك معجزة . الثاني : لا يتبع أن يقال إنه تعالى عرفهم قبل أن سمعوا من آدم عليه السلام تلك الأسماء ما استعملوا به على صدق آدم فلما سمعوا به عليه السلام تلك الأسماء عرفوا صدقه فيها فعرفوا كونه معجزة . مسلماً أنه ظهر عليه فعل خارق للعادة فله لا يجوز أن يكون ذلك من باب الكرامات أو من باب الأوهام وهي عندنا جائزان وحينئذ يصح الكلام في هذه المسألة فرعاً على الكلام فيها واحتج من قطع بأنه عليه السلام ما كان نبياً في ذلك الوقت بوجهه . أحدها : أنه لو كان نبياً في ذلك الزمان لكان قد صدرت المعصية عنه بعد النبوة . وذلك غير جائز . فوجب أن لا يكون نبياً في ذلك الزمان . أما الملازمة فلأن صدور الرلة عنه كان بعد هذه الواقعة بالاتفاق وتلك الرلة من باب التكابر على ما سيأتي شرحه إن شاء الله تعالى والاقدم على الكبيرة بوجوب استحقاق الطرد والتخفيف والتلعن وكل ذلك على الأنبياء غير جائز فيجب أن يقال وقعت تلك الواقعة قبل النبوة . وثانيها : لو كان رسولاً في ذلك الوقت لكان إما أن يكون معجزة إلى أحد أو لا يكون فإن كان معجزة إلى أحد ، فلما أن يكون معجزة إلى الملائكة أو الأنس أو الجن والأول باطل لأن الملائكة عند المعتزلة أفضل من البشر ولا يجوز حمل الآتون رسولاً إلى الأشرف لأن الرسول والأمة تبع ، وحمل الآتون متبوع لأشرف خلاف الأصل وإيضاً

فالمرء إلى قبول القول عن هو من جنسه أسكن ولهذا قال تعالى (ولو جعلناه ملكاً لجعلناه رجلاً ولا جائر أن يكون مبعوثاً إلى البشر ، لأنه ما كان هناك أحد من البشر إلا حواء ، وأن حواء إنما عرفت التكليف لا بواسطة آدم لقوله تعالى (ولا تقربا هذه الشجرة) شافهها بهذا التكليف وما جعل آدم واسطة ولا جائر أن يكون مبعوثاً إلى الجن لأنه ما كان في السماء أحد من الجن ولا جائر أيضاً أن يكون مبعوثاً إلى أحد لأن المقصود من جعله رسولاً التبليغ فحيث لا يبلغ لم يكن في جعله رسولاً فائدة وهذا الوجه ليس في غاية القوة . وثالثها : قوله تعالى (ثم اجتبهه ربه) فهذه الآية دللت على أنه تعالى إنما اجتبهه بعد الزلة فوجب أن يقال إنه قيل الزلة ما كانا مجتبي ، وإذا لم يكن ذلك الوقت مجتبي رجب أن لا يكون رسولاً لأن الرسالة والاجتباء متلازمان لأن الاجتباء لا معنى له إلا التخصيص بأنواع التزيينات وكل من جعله الله رسولاً فقد خصه بذلك لقوله تعالى (الله أعلم حيث يجعل رسالته) .

﴿ المسألة الخامسة ﴾ ذكروا في قوله (إن كنتم صادقين) وجوهاً . أحدها : معناه أعلموني أسماء هؤلاء إن علمتم أنكم تكونون صادقين في ذلك الاعلام . وثانيها : معناه أخبروني ولا تقولوا إلا حقاً وصداقاً فيكون الغرض منه التأكيد لما نهيهم عليه من التصور والمعجز ، لأنه متى تمكن في أنفسهم العلم بأنهم إن أخبروا لم يكونوا صادقين ولا لهم إليه سبيل علموا أن ذلك متعذر عليهم . وثالثها : إن كنتم صادقين في قولكم أنه لا شيء مما يتعبد به الخلق إلا وأنتم تصلحون وتقومون به وهو قول ابن عباس وابن مسعود . ورابعها : إن كنتم صادقين في قولكم إني لم أخلق خلقاً إلا كنتم أعلم منه فأخبروني بأسماء هؤلاء .

﴿ المسألة السادسة ﴾ هذه الآية دالة على فضل العلم فإنه سبحانه ما أظهر كمال حكمته في خلقه آدم عليه السلام إلا بأن أظهر علمه فلو كان في الإمكان وجود شيء من العلم أشرف من العلم لكان من الواجب إظهار فضله بذلك الشيء . لا بالعلم ، وأعلم أنه يدل على فضيلة العلم الكتاب والسنة والفضول ، أما الكتاب فوجوه ، الأول : أن الله تعالى سمى العلم بالحكمة ثم إنه تعالى عظم أمر الحكمة وذلك يدل على عظم شأن العلم ، بيان أنه تعالى سمى العلم بالحكمة ما يروى عن مقاتل : أنه قال : تفسير الحكمة في القرآن على أربعة أوجه ، أحدها : مواعظ القرآن قال في البررة (وما أنزل عليكم من الكتاب والحكمة) يعني مواعظ القرآن وفي النساء (وأنزل عليكم الكتاب والحكمة) يعني المواعظ ومثلها في آل عمران . وثانيها : الحكمة بمعنى الفهم والعلم قوله تعالى (وآتينا الحكم صياً) وفي لقمان (ولقد آتينا لقمان الحكمة) يعني الفهم والعلم وفي الأنعام (أولئك الذين آتيناهم الكتاب والحكم)

وثالثها : الحكمة بمعنى النبوة في الساء (فقد آتينا آل إراهيم الكتاب والحكمة) يعني النبوة وفي حس (وأنما الحكمة) يعني النبوة وفي البقرة (وأنما الله الملك والحكمة) ، ورابعها : القرآن في التعليل (ادع إلى سبيل ربك بالحكمة) وفي البقرة (ومن يؤت الحكمة فقد آتينا خيراً كثيراً) وجميع هذه الوجود عند التحقيق ترجع إلى العلم ثم تفكر أن الله تعالى ما أعطى من العلم إلا القليل قال (وما آتوكم من العلم إلا قليلاً) وسعى الدنيا بأسرها قليلاً (فمن متاع الدنيا قليل) في ساء ، قليلاً لا يمكن أن ندرك كميته فما حلك مما ساء كثيراً . ثم البرهان انغض على قوة الدنيا وكثرة الحكمة أن الدنيا تنتهي القدر متناهى العند متاهي مدة . والعلم لا نهاية لقدره ، وعدده ومדתه ولا للساعات الخاصة منه . وذلك يسهل على فضيلة العلم .

الثاني : قوله تعالى (قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون) وقد فرق بين سبع من في كتابه فرق بين الحبيب والطيب فقال (قل هل يستوي الحبيب والطيب) يعني الحلال والحرام ، وفرق بين الأعمى والبصير فقال (قل هل يستوي الأعمى والبصير) وفرق بين النور والظلمة فقال (أم هل تستوي الظلمات والنور) وفرق بين الجنة والنار وبين الظل والحرور .

رابعاً غامضت وجدت كل ذلك مأخوذاً من اشتراف بين العالم والجاهل . والثالث : قوله (أطيعوا الله وأطيعوا رسول وأولي الأمر منكم) والمراد من أولى الأمر العلماء في صحيح الأقوال لأن الملوك يجب عليهم طاعة العلماء ولا يتعكس ، ثم انظر إلى هذه المرتبة فإنه تعالى ذكر العلماء في موضعين من كتابه في المرتبة الثانية قال (شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولو النعم) ، وقال (أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم) ثم انه سبحانه وتعالى زاد في الإكرام فجعلهم في المرتبة الأولى في اثنين فقال تعالى (وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم) وقال (قل كفى بالله شهيداً بيني وبينكم ومن عنده علم الكتاب) الرابع : (يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات) واعلم أنه تعالى ذكر الدرجات لأربعة أصناف . أولاً : للمؤمنين من أهل بدر قال (إنا المؤمنين الذين إذا ذكر الله وحلت فتنوهم) في قوله (هم درجات عند ربهم) والثانية : للمجاهدين قال (وفصل الله المجاهدين على الفاعلين) والثالثة : للصالحين قال (ومن يأتيه مؤمناً قد عمل الصالحات فأولئك هم الدرجات العلى) . والرابعة : للعلماء قال (والذين أوتوا العلم درجات) والله فضل أهل بدر على غيرهم من المؤمنين بدرجات وفصل المجاهدين على الفاعلين بدرجات وفصل الصالحين على هؤلاء بدرجات ثم فضل العلماء على جميع الأصناف بدرجات ، فوجب أن يكون العلماء أفضل الناس . الخامس : قوله تعالى (إنا نختص الله من عباده العلماء) فإن الله تعالى وصف العلماء في كتابه بحمض مناقب ، أحدها : الإيمان (والراسخون في العلم يقولون أماناً

به) وثانيها : التوحيد والشهادة (شهد الله) إلى قوله (وأولو العلم) وثالثها : البكاء (ويمسرون لأذاناً يكرهون) ورابعها : الخشوع (إن السجدة أوتموا العلم من قبله) الآية . وخامسها : الخشية (إنما يخشى الله من عباده العلويين) أما الآثار فترجوه .
أحدها : روى ثابت عن أنس قال قال رسول الله ﷺ : من أحب أن ينظر إلى عتقاء الله من النار فليظر إلى السملعين فولدي نفسي بده ما من متعلم يختلف إلى باب منكم إلا كتب الله له بكل قدم عبادة سنة وبنى له بكل قدم مدينة في الجنة ويمشي على الأرض لا تعرف له ويمشي ويصيح معزراً أنه وشهدت ملائكة هم باسم عتقاء الله من النار . (ثانيها : عن أنس قال قال عليه السلام : من طلب العلم نعمة نعمة الله ثم يخرج من الدنيا حتى يأتي عليه العلم ليكون ومن طلب العلم فهو كالصائم نهاره وكالقائم ليله وإن بدأ من العلم يتعلمه الرجل خبر من أن يكون له أبو نيس ذهباً فينتفع في سبيل الله . . وثالثها : عن الحسن مرفوعاً : من جاءه الموت وهو يطلب العلم ليحيى به الإسلام كان بينه وبين الأنبياء درجة واحدة في الجنة . ورابعها : أبو موسى الأشعري مرفوعاً : يبعث الله للعباد يوم القيامة ثم يميز العلماء فيقول : يا معشر العلماء إني لم أصب نوري فيكم إلا لعلمي بكم ولم أصب علمي فيكم لأعذمكم تظفوا فقد غفرت لكم . . وخامسها : قال عليه السلام : معلم الخير بأمانات تكن عليه طير السماء ودواب الأرض وحيات البحور . . وسادسها : أبو هريرة مرفوعاً : من صلى خلف عالم من العلماء فكأنما صلى خلف نبي من الأنبياء . . وسابعها : ابن عمر مرفوعاً : فضل العالم عن العابد بسبعين درجة بين كل درجة عدو للفارس سبعين عاماً ، وذلك أن الشيطان يرفع البسطة للناس فيصيرها العالم ميزانها والعابد يقبل على عبادته لا يتوجه ولا يتعرف لها . . وثامنها : الحسن مرفوعاً قال عليه السلام : درجة الله على خلفائي أفضل من خلفائك يا رسول الله ؟ قال الذين يحبون سبتي ويعلمونها عباد الله . . وثامسها : قال عليه السلام : من خرج يطلب باباً من العلم ليرد به باطلاً إلى حق أو ضلالاً إلى هدى كان عمله كعبادة أربعين عاماً . . وعاشرها : قال عليه السلام لعلي حين بعثه إلى اليمن : لأن يهدي الله بك رجلاً واحداً خير لك مما تنظم عليه الشمس أو تغرب . . الحادي عشر : ابن مسعود مرفوعاً : من طلب العلم ليحدث به الناس استناء وجه الله أعطاه آخر سبعين نبأ . . الثاني عشر : علمي الجهني مرفوعاً : يؤتى يمداد طالب لعلم ودم الشهيد يوم القيامة لا يفضل أحدهما على الآخر . وفي رواية فيرجع ممداد العلماء . . الثالث عشر : أبو وهب الليثي : أنه عليه السلام بينا هو جالس والناس معه إذ قيل ثلاثة نفر أما أحدهم فرأى حجة في الخلقة فجلس إليها ، وأما الآخر فجلس خلفهم ، وأما الثالث فانه رجع وفر فلما فرغ عليه السلام من كلامه قال : أخبركم عن النفر الثلاثة . أما الأول : فلوي

بِإِذْنِ اللَّهِ فَأَوَّاهُ اللَّهُ ، وَأَمَّا الثَّامِي فَأَسْتَحْيَا مِنَ اللَّهِ فَاَسْتَحْيَا اللَّهُ مِنْهُ ، وَأَمَّا الثَّلَاثُ فَأَعْرِضُ عَنِ اللَّهِ فَأَعْرِضُ اللَّهُ عَنْهُ ، وَهَوَاهُ مُسْلِمٌ ، وَأَمَّا الْآثَارُ فَمِنْ وَجْهِهِ ، أَيْ الْعَظِيمِ أَرْأَفُ بِالْمُسْلِمِينَ مِنَ الْآبِ وَالْأُمِّ لِأَنَّ الْآثَارَ وَالْأَهْلِيَّاتَ يَحْفَظُونَهُ مِنْ دَرِ الْفَنَاءِ وَأَقَاتُهَا ، وَالْعَنَاءَ يَحْفَظُونَهُ مِنْ نَارِ الْآخِرَةِ وَشَدِّ النَّارِ ، ب . قَوْلُ لَا بَيْنَ مَعْبُودٍ بِهِمْ وَحْدَتِ هَذَا الْعِلْمُ : قَالَ تِلْكَ لِسَانُ مَرْيَمَ ، وَقَلْبُ عِزُّوْلٍ ، ج . قَالَ بَعْضُهُمْ سَلَى مَسَائِلُهُ الْجَمْعِيَّةُ ، وَاحْفَظْ حِفْظَ الْأَكْبَاسِ ، د . مَصْعَبٌ بْنُ الْقَزِيرِ قَالَ لِأَبِيهِ : يَا سَيِّدِي تَعْلِمُ الْعِلْمَ فَإِنْ كَانَ لَكَ مَا لَكَ كُنَ الْعِلْمُ لَكَ حِمْلًا وَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَكَ مَا لَكَ كَانَ الْعِلْمُ لَكَ عَالًا ، هـ . قَالَ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ : لَا حَيْرَ فِي الْخَصْمَةِ عَنِ الْعِلْمِ كَمَا لَا حَيْرَ فِي الْكَلَامِ عَنِ الْخَطِّ ، وَد . قَالَ بَعْضُ الْمُحَقِّقِينَ : الْعِلْمَاءُ ثَلَاثَةٌ عَالِمٌ بِاللَّهِ عِبْرُ عَالَمٍ بِأَمْرِ اللَّهِ ، وَعَالِمٌ بِأَمْرِ اللَّهِ عِبْرُ عَالَمٍ بِاللَّهِ ، وَعَالِمٌ بِاللَّهِ وَبِأَمْرِ اللَّهِ ، أَمَّا الْأَوَّلُ : فَهُوَ عِنْدَ اسْتِثْنَاءِ الْمَعْرُوفَةِ الْإِلَهِيَّةِ عَلَى قَدَرِهِ فَصَدْرُ مَسْئَلَةٍ فَأَجِبْتُ هَذِهِ تَوَرُّ الْخِلَافِ وَصَفَحَاتِ الْكِبَرِيَاءِ ، فَلَا يَخْرُجُ لِعِلْمِهِ عَنِ الْأَحْكَامِ إِلَّا مَا لَا يَدْرِيهِ . الثَّامِي : هُوَ الَّذِي يَكُونُ عَالِمًا بِأَمْرِ اللَّهِ وَغَيْرِ عَالِمٍ بِاللَّهِ وَهُوَ الَّذِي عَرَفَ الْخِلَافَ وَحَقَائِقَ الْأَحْكَامِ لَكِنَّهُ لَا يَعْرِفُ أَسْرَرَهُ جَلَالِ اللَّهِ . أَمَّا الْعَالِمُ بِاللَّهِ وَبِأَحْكَامِ اللَّهِ فَهُوَ جَالِسٌ عِنْدَ أَحَدِ الْمَشْرُوكِ بَيْنَ عَالَمِ الْمَعْقُولَاتِ وَعَالَمِ الْحِسِّيَّاتِ هُوَ تَارِدٌ مَعَ اللَّهِ مَالِحٌ بِهِ ، وَتَارِدٌ مَعَ الْخَلْقِ بِالشُّبُهَةِ وَالرَّيْحَةِ ، فَإِذَا رَجَعَ مِنْ رَدِّهِ إِلَى أَهْلِيٍّ صَارَ مَعَهُمْ كَوَاحِدٍ مَعَهُمْ كَأَنَّهُ لَا يَعْرِفُ اللَّهَ وَإِذَا حَلَّ بِهِ مَشْغَلٌ بِذِكْرِهِ وَخِدْمَتِهِ فَكَأَنَّهُ لَا يَعْرِفُ الْخَلْقَ هَذَا سَبِيلُ الْمُرْسَلِينَ وَالْمَصْدُقِينَ وَهَذَا هُوَ الْمُرَادُ بِقَوْلِهِ غَيْبِ السَّلَامِ : سَائِلُ الْعِلْمِ ، وَخِلَافُ الْحِكْمَاءِ وَحَدِثِ الْكِبَرِيَاءِ ، هَاجِرُ الْمُرَادِ مِنْ قَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ . سَائِلُ الْعَنَاءِ ، أَيْ الْعِلْمَاءِ بِأَمْرِ اللَّهِ غَيْرِ الْعَالِمِينَ بِاللَّهِ فَأَمْرُ بِمَسَائِلِهِمْ عِنْدَ طَلَابَةِ إِلَى اللَّهِ اسْتَعْتِ ، مِنْهُمْ ، وَأَمَّا الْحِكْمَاءُ الْعَالِمُونَ بِاللَّهِ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ أَوَّاهُ اللَّهِ فَأَمْرُ نَحْوِ طَلَبِهِمْ وَأَمَّا الْكِبَرِيَاءُ فَهُمْ الْعَالِمُونَ بِاللَّهِ وَبِأَحْكَامِ اللَّهِ فَأَمْرُ بِمَجْلِسِهِمْ لِأَنَّ فِي تِلْكَ الْمَحَالَةِ مَنَافِعَ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ ، ثُمَّ قَالَ شَقِيقُ الْبَلْخِي : لِكُلِّ وَحْدَةٍ مِنْ هَؤُلَاءِ الثَّلَاثَةِ ثَلَاثُ عِلَامَاتٍ أَمَّا الْعَالِمُ بِاللَّهِ فَلَهُ ثَلَاثُ عِلَامَاتٍ أَنْ يَكُونَ ذَكَرًا لِللِّسَانِ دُونَ الْقَلْبِ ، وَأَنْ يَكُونَ حَائِثًا مِنْ أَحْفَظِ دُونَ رَبِّهِ ، وَأَنْ يَسْتَحْيِيَ مِنَ الْبَشَرِ فِي الظَّاهِرِ وَلَا يَسْتَحْيِيَ مِنَ اللَّهِ فِي الْبَاطِنِ ، وَأَمَّا الْعَالِمُ بِاللَّهِ فَهُوَ يَكُونُ ذَكَرًا خَائِفًا مَحْجِيًّا ، أَمَّا الذِّكْرُ فَذِكْرُ الْقَلْبِ لَا ذِكْرُ اللِّسَانِ ، وَأَمَّا الْخَوْفُ فَخَوْفُ لُزَامِهِ لَا خَوْفُ الْمَعْصِيَةِ ، وَأَمَّا الْحَيَاءُ فَحَيَاءُ مَا يَخْشَى عَنِ الْقَلْبِ لَا حَيَاءُ الظَّاهِرِ ، وَأَمَّا الْعَالِمُ بِاللَّهِ وَبِأَمْرِ اللَّهِ فَلَهُ سِتَّةُ أَشْيَاءٍ الثَّلَاثُ الَّتِي ذَكَرْنَا لِعَالَمِ اللَّهِ فَقَطْ مَعَ ثَلَاثَةِ أَحَدٍ كَوْنُهُ جَلَّ عَلَى الْحَمْدِ الْمَشْرُوكِ بَيْنَ عَالَمِ الْعَيْبِ وَعَالَمِ الشَّهَادَةِ ، وَكَوْنُهُ مَعْلُومًا لِلْفَلَسَفَةِ الْأَوَّلِينَ . وَكَوْنُهُ يَحْتَاجُ الْغَرِيفَانَ الْأَوَّلَانَ إِلَيْهِ وَهُوَ سَخِيٌّ عَلَيْهِمْ ، ثُمَّ قَالَ : مَثَلُ الْعَالِمِ بِاللَّهِ وَبِأَمْرِ اللَّهِ كَمَثَلِ الشَّمْسِ لَا يَزِيدُ وَلَا يَقْصُرُ ، وَمَثَلُ الْعَالِمِ بِاللَّهِ فَقَطْ كَمَثَلِ

الفرع بكامل تارة وينقص تارة أخرى ، ومثل العالم بأمر الله فقط كمثل السراج يحرق نفسه ويضيء لغيره . ز : قال فزع الموصني : أسير ، فريض إذا امتنع عنه الطعام والشراب والدواء يموت ؟ فكيف القلب إذا امتنع عنه العلم والفكر والحكمة يموت . ح : قال شقيق البلخي : ليس يسمون من مجلسي على ثلاثة أصناف : كافر محض ، وموافق محض ، ومؤمن محض ، وذلك لأن الكافر لم يأنقأ من الله وعن الرسول فمن لا يصدقني فهو كافر محض ، ومن ضاق قلبه منه فهو منافق محض ، ومن ندم على ما صنع وعزم على أن لا ينسب كان مؤمناً محضاً . و : وقال أيضاً : ثلاثة من النوم يخفصها الله تعالى . وثلاثة من الضحك : النوم بعد صلاة الفجر وقبل صلاة الجمعة . والنوم في الصلاة ، والنوم عند مجلس الذكر ، والضحك خلف الجنازة ، والضحك في نقابر ، والضحك في مجلس الذكر . ط : قال بعضهم في قوله تعالى (فاحتمل السبل زيدا وأبياً) السبل ههنا العلم ، شبهه الله تعالى بالمال ، فخص خصالاً أحدها : كما أن المظن ينزل من السماء كفضلك العلم ينزل من السماء . ولتنبي : كما أن إصلاح الأرض بالمطر فإصلاح الخلق بالعلم ، الثالث : كما أن الزرع والبيت لا يخرج بغير المطر كذلك الأعمال والخطايع لا تخرج بغير العلم . والربع : كما أن الخطر فرغ الرعد والمبرق كذلك العلم فانه فرغ الوعد والموعود . الخامس : كما أن المضر نافع وضار ، كذلك العلم نافع وضار : نافع لمن عمل به وضار لمن لم يعمل به . ي : كم من مذكر بالله ناس لله ، وكم من غوف بالله ، جريء على الله ، وكم من مقرب إلى الله بعيد عن الله ، وكم من داع إلى الله قار من الله ، وكم من نال كتاب الله منسجج عن آيات الله . يا : الدنيا بستان زينب خمسة أشباه : علم العمياء وعدل الأمراء وعبادة العباد وأمانة التجار وبصيرة المستعربين . صحاء : وليس بخمسة أعلام فأقامها بجنب هذه الخمس جاء الحسد مركزه في جنب العلم ، وجاء بالجور مركزه بجنب العدل ، وجاء بالرياء مركزه بجنب العادة ، وجاء بالحيانة مركزها بجنب الأمانة ، وجاء بالفش مركزه بجنب البصيرة . ديب : فضل أحسن البهري عن النابغين بخمسة أشياء . أولها : لم يلزم أحد أبشئ حتى عمته ، والثاني : لم يه أحد أعز شيء حتى انتهى عنه ، والثالث : كل من طلب منه شيئاً رزقه الله تعالى لم يخل به من العنة والمال . والرابع : كان يستغني بعلومه عن الناس ، والخامس : كانت سيرته وعلاقته سواء . ه : يج : إذا أردت أن تعلم أن عليك بفعلك أم لا فاطلب من نفسك خمسة تحصل : حب الفقر لقلته المؤنة ، وحب إطاعة طلباً للثواب ، وحب الزهد في الدنيا طلباً للفرار ، وحب الحكمة طلباً لإصلاح القلب ، وحب اخذوا طلباً لتأجاة الرب ، يد : اطلب خمسة في خمسة ، الأول : اطلب المعز في التواضع لا في المان والعشيرة . والثاني : اطلب الغنى في القناعة لا في الكثرة ،

والثالث : اطلب الأمن في الجنة لا في الدنيا . والرابع : اطلب الراحة في القلة لا في الكثرة .
والخامس : اطلب متعة العلم في العمل لا في كثرة الرواية . به ، قال ابن المبارك ما جاء فساد
هذه الأمة إلا من قبل الخواص وهم خمسة : العنفاء ، والغزاة ، والزهاد ، والتجار ، والولاة .
أما العنفاء فهم يرثون الأنبياء ، وأما الزهاد فهم أهل الأرض ، وأما الغزاة فجدد الله في الأرض ،
وأما التجار فأمناه الله في أرضه ، وأما الولاة فهم الرعاة فإذا كان العالم للدين واضعاً وللمال
رافعاً فليس يقتدي بأهل ، وإذا كان الراهب في الدنيا راعياً فبعن يقتدي بالتائب ، وإذا كان
الغازي ظمئاً مراتباً فكيف يظهر بالعدو . وإذا كان التاجر حائثاً فكيف تحصل الأمانة ، وإذا
كان الراجي ذنباً فكيف تحصل الرعاية . به ، قال علي بن أبي طالب رضي الله عنه : العلم
أفضل من المال سبعة أوجه ، أولها : أن تعلم ميراث الأنبياء ، والمال ميراث الفراعنة . الثاني :
العلم لا ينقص بالنفقة والمال ينقص ، والثالث : يحتاج المال إلى الحافظ والعلم بمحض صاحبه .
والرابع : إذا مات الرجل بقي ماله والعلم يدخل مع صاحبه قبره . والخامس : المثل يحصل
للمؤمن والكافر والعلم لا يحصل إلا للمؤمن . والسادس : جميع الناس يحتاجون إلى صاحب
العلم في أمر دينهم ولا يحتاجون إلى صاحب المال . السابع : أعلم بقربي الرجل عني المروءة
على الصراط والمال يمنعه ، به ، قال القاضي أبو الليث : إن من يجلس عند المعلم ولا يقدر أن
يخطف من ذلك العلم شيئاً فله سبع كرامات : أولها : يتأنق فضل المتعلمين . والثاني : ما دام
جالساً عنه كان محبوباً عن الذنوب . والثالث : إذا خرج من منزله طلباً للعلم نزلت الرحمة
عليه . والرابع : إذا جلس في حلقة العلم فإذا نزلت الرحمة عليهم حصل له منها نصيب .
والخامس : ما دام يكون في الاستماع ، تكتب له ساعة . والسادس : إذا استمع ولم يفهم
ضاق قلبه خرمته عن إدراك العلم فصبر ذلك شعم وسيلة له إلى حضرة الله تعالى بقوله عز
وجل : أنا عند المنكسرة قلوبهم لأحلي ، والسابع : يرى إعزاز المسلمين للعلم وإدلالهم
للفساق فيرد قلبه عن التمسق ويحب ملبسه إلى أن يعلم فلهذا أمر عليه الصلاة والسلام بمجالسة
النصارى ، به ، قيل من العلماء من يقص بعلمه ولا يحب أن يوجد عند غيره فذاك في الدرك
الأول من النار ، ومن العلماء من يكون في علمه تمزلة سلطان فإن رد عليه شيء من حقه
محض ، فذاك في الدرك الثاني من النار ، ومن العلماء من يجعل حديثه وغرائب علمه لأهل
الشرف والبار لا يرى الفقراء له أهلاً ، فذاك في الدرك الثالث من النار ، ومن العلماء من كان
معجباً بنفسه إن وعظ علف وإن وعظ أفس فذاك في الدرك الرابع من النار . ومن العلماء من
ينصب نفسه للفتيا فيفتي خفاً فذاك في الدرك الخامس من النار ، ومن العلماء من يتعلم كلام
المبطلين فيمزحه بأندين فهو في الدرك السادس من النار ، ومن العلماء من يطلب العلم لوجوه

الناس فذاك في الدورك السابع من المدار . يضا قال الفقيه أبو الليث : من جلس مع ثمانية أصناف من الناس زاده الله ثمانية أشياء . من جلس مع الأغنياء زاده الله حب الدنيا والبرعة فيها ومن جلس مع الفقراء جعل الله له الشكر والرضا بقسمة الله . ومن جلس مع السلاطين زاده الله القسوة والكبر . ومن جلس مع السوء زاده الله الجهل والشهوة . ومن جلس مع الصبيان زاده من النهو والفراخ . ومن جلس مع الفساق زاده من الجراءة على اللغو وتسوية التوبة . ومن جلس مع الصالحين زاده رغبة في الطاعات . ومن جلس مع العلماء زاده العلم والورع . بي . أن الله علم سبعة نفر سبعة أشياء : أ . علم آدم الأسماء . (وعلم آدم الأسماء كلها) . ب . علم الخضر الغرصة . (وعلمناه من لدنا علماً) . ج . وعلم يوسف علم التعبير . (رب قد آتيتني من الملك وعلمتني من تأويل الأحاديث) . د . علم داود صنعة الصرغ . (وعلمناه صنعة لبوس لكم) . هـ . علم سليمان منطق الطير . (يا أيها الناس علمنا منطق الطير) . و . علم عيسى عليه السلام علم التوراة والإنجيل . (ويعلمه الكتاب والحكمة والتوراة والإنجيل) . ز . وعلم محمد ﷺ الشرع والتوحيد . (وعلمك ما لم تكن تعلم) . ويعلمهم الكتاب والحكمة . الرحمن علم القرآن) فعلم آدم كان سبباً له في حصول السجدة والتحية . وعلم الخضر كان سبباً لأن وجد تلميذاً مثل موسى ويوشع عليهما السلام . وعلم يوسف كان سبباً لوجودان الأهل والمملكة . وعلم داود كان سبباً لوجودان الرماية والدرجة . وعلم سليمان كان سبباً لوجودان بلقيس والعقبة . وعلم عيسى كان سبباً لزوال النجعة عن أمه وعلم محمد ﷺ كان سبباً لوجود الشفاعة . ثم نقول من علم أسماء النخوقات وجد التحية من الملائكة فمن علم ذات الخالق وصفاته أما يجد تحية الملائكة ؟ بل يجد تحية الرب . (سلام قولاً من رب رحيم) والخضر وجد معلم الغرصة صحبة موسى . فيا أمه الحبيب يعلم الحقيقة كيف لا تجدون صحبة محمد ﷺ . فأولئك مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين) ويوسف يتأويل الروايات سجا من حسن الدنيا . فمسي كان علماً يتأويل كتاب الله كيف لا يتنجس من حسن الشهوات . (ويهدي من يشاء إلى صراط مستقيم) . وبضاً فإن يوسف عليه السلام ذكر منه الله عن نفسه حيث قال : (وعلمتني من تأويل الأحاديث) . فانت يا عالم أما تذكر مرة الله عن نفسك حيث علمك تفسير كتابه فأي نعمة أحل بها أعطاك الله حيث جعلك مفسراً لكلامه وسبباً لنفسه ووارثاً لبيته وداعياً لخلقه وواعظاً لعباده وسراجاً لأهل بلاده وقائداً للخلق إلى حبه وثوابه وزجراً لهم عن ماله وعقابه . كما جاء في الحديث : العلماء سادة الفقهاء قادة ومحاسنهم زيادة . كاه المؤمن لا يرغب في طلب العلم حتى يرى ست خصائص من نفسه . أحدها : أن يقول إن الله أمرني بلاء الفرائض وأنا لا أقدر على أدائها إلا بالعلم . الثانية :

أن يقول بهاني عن المصاحبي وأنا لا أقدر على جنبها إلا بالعلم . الثالثة : أنه تعالى أوجب على شكر عبده ولا أقدر عليه إلا بالعلم . والرابعة : أمرني بالصفات الخلق وأنا لا أقدر أن أنصفهم إلا بالعلم . الخامسة : أن الله أمرني بالصبر على ماله ولا أقدر عليه إلا بالعلم والسادسة : إن الله أمرني بالعنادة مع الشيطان ولا أقدر عليها إلا بالعلم . كب : طريق الجنة في أيدي أربعة : العالم والزاهد والعابد والمجاهد ، فالزاهد إذا كان صادقاً في دعواه يرزقه الله الأمن ، والعابد إذا كان صادقاً في دعواه يرزقه الله الخوف ، والمجاهد إذا كان صادقاً في دعواه يرزقه الله الثناء والحمد ، والعالم إذا كان صادقاً في دعواه يرزقه الله الحكمة . كج : اطلب أربعة من أربعة : من الموضع السلامة . ومن المصاحب الكرامة ، ومن المال الفراغة ^(١) ، ومن العلم المنفعة . فلذا لم نجد من الموضع السلامة فاشحن حير منه ، وإذا لم نجد من صاحب الكرامة فالكلب خبر منه ، وإذا لم نجد من مالك القناعة فالمنز خير منه ، وإذا لم نجد من العلم المنفعة فالمرت خير منه . كد : لا تتم أربعة أشياء إلا بأربعة أشياء : لا يتم الدين إلا بالتقوى ، ولا يتم القول إلا بالفعل ، ولا تتم المروءة إلا بالتواضع ، ولا يتم العلم إلا بالعمل ، فالدين لا تقوى على الخطر ، والقول لا فعل كاهن ، والمروءة بلا تواضع كشجر بلا ثمر ، والعلم بلا عمل كخبث بلا عطر . كه : قال عني من أبي طالب رضي الله عنه جابر بن عبد الله الأنصاري : قوام الدنيا بأربعة بعالم يعين بعلمه ، وجاهل لا يستنكف من تعلمه ، وغيب لا يبخل بماله ، وقصير لا يبيع آخرته بذنيه ، فإذا لم يعمل العائم بعلمه استنكف الجاهل من تعلمه وإذا بخل الغني بمعروفه باع الفقير آخرته بذنيه فالويل لهم واثبور سبعين مرة . كو : قال الحنبل : ارجال أربعة رجل يدرى ويبرى أنه يدرى فهو عالم غابوه ، ورجل يدرى ولا يدرى أنه يدرى فهو تائم فأقبضوه ، ورجل لا يدرى ويبرى أنه لا يدرى فهو مسترشد فأرشدوه ، ورجل لا يدرى ولا يدرى أنه لا يدرى فهو شيطان فاجتنبوه . كز : أربعة لا ينبغي للشراف أن يألف منها وإن كان أميراً : فينه من محبه لأبيه ، وحدمته لضيفه ، وخلعته للعالم الذي يتعلم منه ، والسؤال عما لا يعلم ممن هو أعلم منه . كح : إذا تشتمل العلماء ، جميع الخلال صار العوام أكليين للشبهات ، وإذا صار العالم أكلاً للشبهات صار المعني أكلاً للمعزوم ، وإذا صار العالم أكلاً للعوام صار المعني كافراً يعني إذا استحلوا . أما الوجوه العقلية فالمرور . ^(٢) حدها . أن الأمور على أربعة أقسام ، قسم برصاه العقل ولا ترصاه

(١) هكذا في الأصول ، ولعله يريد ما فرغ من الاستعداد من المال كقوله نزع إلى غسل الصلوات وأما على الطاعة . وكان لم أسمع ففرقة . وذلك يعني أن العلم لا يدرى إلا بالعلم ، وهو الحزن أن المرء إذا لم يدرى كيف يعمله من ماله به يقسمه . وهذا معنى حديث - لم تكن لأبي آدم ولا من بعد شمس - يكون له ثلث وثلاث ولا يلا من أن آدم ولا التراب . (عباد الله الصابرين)

الشهوة . وقسم لرضاء الشهوة ولا يرضاه العقل ، وقسم يرضاه العقل والشهوة معاً ، وقسم لا يرضاه لعقل ولا يرضاه الشهوة . أما الأول فهو للأمراض والمكاره في الدنيا ، وأما الثاني فهو المعاصي أجمع ، وأما الثالث : فهو انعم ، وأما الرابع : فهو الجهل فيزول العلم من الجهل منزلة الجنة من النار ، فكما أن العقل والشهوة لا يرضيان بالدار فكذلك لا يرضيان بالجهل وكما أنهما يرضيان بالجنة فكذا يرضيان بالعلم فمن رضى بالجهل ضد رضى بدار حاضرة ، ومن اشتغل بالعلم فقد خاض في جنة حاضرة ، فكل من أخذ العلم يقابل له تمودت المقام في الجنة فدخل الجنة ، ومن اكتفى بالجهل يعد له تمودت النار فدخل النار ، والذي يدل على أن العلم جنة والجهل نار أن كمال اللغة في إدراك المحبوب وكمال الألم في السعد عن المحبوب ، وإخراجة إما تؤلم لأنها تعد جزءاً من البدن عن جزء محبوب من تلك الأجزاء وهو الاحتراق قلباً اقتضت الجراحة إزائة ذلك الاجتماع فقد اقتضت إزالة المحبوب وبعده ، فلا حرم كان ذلك مؤلماً والاحتراق بالنار إما كان أشد إيلاماً من الجرح لأن الجرح لا يفيد إلا تجديد جزء معين عن جزء معين ، أما النار فإنها تغوص في جميع الأجزاء فاقتضت تبيد جميع الأجزاء بعضها عن بعض ، قلباً كانت التفريقات في الاحتراق أشد كان الألم هناك أصعب ، أما اللغة فهي عبارة عن إدراك المحبوب ، فلهذا الأكل عبارة عن إدراك تلك الطعوم الموافقة لبطن ، وكذلك لغة النظر إنما تحصل لأن القوة الباصرة مشتاقة إلى إدراك المراتبات ، فلا جرم كان ذلك الإدراك لغة لها فقد ظهر بهذا أن اللغة عبارة عن إدراك المحبوب ، والألم عبارة عن إدراك المكروه وإذا عرفت هذا فنقول : كلما كان الإدراك أغوص وأشد الدرك أشرف وأكمل ، والمدرَك أغنى وأعلى . ويجب أن تكون اللغة أشرف وأشرف وأكمل . ولا شك أن علم هو الروح وهو أشرف من البدن ولا شك أن الإدراك العقلي أغوص وأشرف على ما سيحكي بيانه في تفسير قوله (الله نور السموات والأرض) وأما المعلوم فلا شك أنه أشرف لأنه هو الله رب العالمين وجميع مخلوقاته من الملائكة والأفلاك والعناصر والجمادات والنبات والحيوانات وجميع أحكامه وأوامره وتكاليفه وأي معلوم أشرف من ذلك ثبت أنه لا كمال ولا لغة فوق كمال العلم ولذاته ولا شفاوة ولا نقصان فوق شفاوة الجهل ونقصانه ، وما يدل على ما قلناه أنه إذا مثل الواحد منا عن مسألة علمية فإن علمها وقدر على الجواب والصواب فيها فرح بذلك وتبتهج به ، وإن جهلها نكس رأسه حياءً من ذلك ، وقلت يدل على أن اللغة أحاصلة بالعلم أكمل اللغات ، والشقاء الحاصل بالجهل أكمل أنواع الشقاء ، وأعلم أن ههنا وجوهاً أحر من التصور تدل على فضيلة العلم بسبب إيرادها قبل ذلك فلا بأس أن نذكرها ههنا . الوجه الأول . أن أول ما نزل قوله تعالى (اقرأ باسم ربك الذي خلق ، خلق الإنسان من علق ،

اقرأ وربك الأكرم : الذي علم بالقلم ، علم الإنسان ما لم يعلم (فبطل فيه منه لا يد من رعاية التناسب بين الآيات فإني مناسبة بين قوله (خلق الإنسان من عطين) وبين قوله (اقرأ وربك الأكرم الذي علم بالقلم) فاجيب عنه بأن وجه المناسبة أنه تعالى ذكر أول حال الإنسان وهو كونه علقه . مع أنها أحسن الأسماء ، وأخر حاله وهي صيرورته عبداً وهو أجل المراتب كأنه تعالى قال كنت أنت في أول حالك في تلك الدرجة التي هي غاية الخساسة فصرت في آخر حالك في هذه الدرجة التي هي الغاية في الشرف ، وهذا إنما يتم لو كان العلم أشرف المراتب إذا لم يكن غيره أشرف . لكن ذلك انشئ في هذا المقام أولى . الثاني : أنه قال (اقرأ وربك الأكرم الذي علم بالقلم) وقد ثبت في أصول الفقه أن ترتيب الحكم على الوصف يشعر بكون الوصف علة فهذا يدل على أنه سبحانه وتعالى إنما استحق الوصف بالأكرمية لأنه أعطى العلم قولا أن العلم أشرف من غيره ، وإلا لما كانت إفادته أشرف من إفادة غيره : الثالث : قوله سبحانه (إنما يخشى الله من عباده العلماء) وهذه الآية فيها وجوه من الأدلة على فضل العلم ، أحدها : دلالتها على أهم من أهل الجنة وذلك لأن العلماء من أهل الجنة ، ومن كان من أهل الجنة كان من أهل الجنة والعلماء من أهل الجنة فبين أن العلماء من أهل الجنة قوله تعالى (إنما يخشى الله من عباده العلماء) ويبان أن أهل الجنة من أهل الجنة قوله تعالى (جزأولهم عند ربهم جنات عدن تجري من تحتها الأنهار) إلى قوله تعالى (ذلك لمن خشي ربه) وبطل عليه أيضاً قوله تعالى (ولن نحذف مقامه به جهنم) وبطل عليه أيضاً قوله تعالى (وعزني وجلالي لا أجمع على عبيدي حوقين ولا أجمع له أمنين فإذا أمسي في الدنيا أحسنه يوم القيامة) وهذه الدلالة بالعقل ، أما بيان أن العالم باله يجب أن يشبهه ، فذلك لأن من لم يكن عالماً بالشيء استحال أن يكون خافقاً منه ، ثم إن العلم بالذات لا يكفي في الخوف ، بل لا بد له من العلم بأمر ثلاثة . منها : العلم بالقدرة ، لأن الملك عالم بطلاوع رعيته على أفعاله انصبحة ، لكنه لا يخافهم لعلمه بأنهم لا يقدرون على دفعها . ومنها : العلم بكونه عالماً ، لأن السارق من مال السلطان يعلم قدرته ، ولكنه يخشى أنه عبر عالم بسرقته فلا يخافه . ومنها العلم بكونه حكماً . فإن المسخر عند السلطان عالم بكون السلطان قادراً على منعه عالماً بقبائح أفعاله ، لكنه يعلم أنه قد يرضى بما لا ينبغي فلا يحصل الخوف ، أما لو علم طلاع السلطان على قبائح أفعاله وعلم قدرته على منعه وعلم أنه حكيم لا يرضى بسفاهته ، صارت هذه العلوم الثلاثة موجبة لحصول الخوف في قلبه ، فثبت أن خوف الله من الله لا يحصل إلا إذا علم بكونه تعالى عالماً بجميع المعلومات ، قادراً على كل المقدورات ، غير راض بالتكررات والتجربات . فثبت أن الخوف من لوازم العلم بالله ، وإنما

قلنا : أن الخوف سبب الفوز بالجنة ، وذلك لأنه إذا سح للعبد لذة عاجلة وكانت تلك اللذة على خلاف أمر الله ، وفعل ذلك الشيء ، يكون مشتملاً على مضرة ومضرة ، فترجع العقول حاكم بترجيح الجانب الراجح على الجانب المرحوح ، فإذا علم بنور الإيمان أن اللذة العاجلة حذرة في مقابلة الألم الأجل ، صار ذلك الإيمان سبباً لفراقه عن تلك اللذة العاجلة ، وذلك هو الخشية ، وإذا صار تاركاً للمحذور فاعلاً للواجب كان من أهل الثواب ، فقد ثبت بالشواهد الثبوتية والعقلية أن العالم بالله خائف والخائف من أهل الجنة . وثانيها : أن ظاهر الآية يدل على أنه ليس للجنة أهل إلا العلماء ، وذلك لأن كلمة إنما للمحصص ، فهذا يدل على أن خشية الله لا تحصل إلا للعلماء . والآية الثانية وهي قوله (ذلك لمن خشى ربه) دالة على أن الجنة لأهل الخشية وكونها لأهل الخشية بنافي كونها للغيرهم ، فكل مجموع الأثنين حتى أنه ليس للجنة أهل إلا العلماء ، وأعلم أن هذه الآية فيها تخويف شديد ، وذلك لأنه ثبت أن الخشية من الله تعالى من لوازم العلم بالله ، فعند عدم الخشية يلزم عدم العلم بالله ، وهذه الدقيقة تنبهك على أن العلم الذي هو سبب اقتراب من الله تعالى هو الذي يورث الخشية ، وأن أنواع المحاولات وإن دقت وعمقت إذا خلقت من إفادة الخشية كانت من العلم المذموم . وثالثها : قرئ (إنما يحشي الله من عباده العلماء) برفع الأول ونصب الثاني ، ومعنى هذه القراءة : أنه تعالى لو جازت الخشية عليه ، كما خشى العلماء ، لأهمهم هم الذين يميزون بين ما يجوز وبين ما لا يجوز . وأما الجاهل الذي لا يميز بين هذين السابيين فأبى مباداة به وأي التفات إليه ، ففي هذه القراءة نهاية المنصب للعلماء والانتعظيم . الرابع : قوله تعالى (وقال ربي زدني علماً) . وفيه أدل دليل على نفاحة المعلم وعلمو مرتبته وفرط محبة الله تعالى إياه ، حيث أمر نبيه بالازدياد منه خاصة دون غيره . وقال قتادة : لو استغفر أحد من العلم لاكتفى نبي الله موسى عليه السلام ولم يقل (هل أتبعك على أن تعلمني ما علمت) . الخامس : كان لسليمان عليه السلام من ملك الدنيا ما كان حتى أنه (قال رب هب لي ملكاً لا ينبغي لأحد من بعدي) ثم إنه لم يفتخر بالملكوة واقتصر بالمعلم حيث قال (يا أيها الناس علما منطلق الطير وأوتينا من كل شيء) فافتخر بكونه عالماً بمنطق الطير فإذا حسن من سليمان أن يقتخر بذلك العلم فلأن يحسن بالمؤمن أن يقتخر بمعرفة رب العالمين كان أحسن ولأنه قدم ذلك على قوله (وأوتينا من كل شيء) وأيضاً فإنه تعالى لما ذكر كمال حالهم قدم العلم أولاً وقال (ولأولاد سليمان إذ يحكمون في الحرم) إلى قوله (وكلاً آتينا حكماً وهدى) ثم إنه تعالى ذكر بعد ذلك ما يتعلق بأحوال الدنيا فدل على أن العلم أشرف . السادس قال بعضهم اتحد مع أنه في نهاية الضعف ومع أنه كان في موقف المعاناة قال لسليمان (أحطت بتلكم تخطبه) فلولاً أن العلم أشرف الأشياء وإلا فمن

أبني لهذا قد أن يتكلم في مجلس سلجان محل هذا الكلام ولذلك يرى المرحل السافط إذا نعلم العلم صار نائد القول عند السلاطين وما ذلك إلا ببركة الله ، السابع : قال عليه الصلاة والسلام : نفكر ساعة خير من عبادة سنين سنة ، وفي التنزيل وجهك . أحدها . أن الشكر يوصلك إلى الله تعالى والعبادة توصلك إلى نواب الله تعالى والذي يوصلك إلى الله خير مما يوصلك إلى غير الله . والثاني أن التفكير عمل القلب والعبادة عمل الجوارح ، والقلب أشرف من الجوارح فكان عمل القلب أشرف من عمل الجوارح والذي يؤكد هذا الوجه قوله تعالى (وأقم الصلاة لذكري) جعل الصلاة وسيلة إلى ذكر القلب والمقصود أشرف من الوسيلة فذل ذاك عن أن العلم أشرف من غيره . الثامن : قال تعالى (وعلمك ما لم تكن تعلم ، وكان فضل الله عليك عظيماً) فسمى العلم عظيماً وسمى الحكمة حيراً كثيراً والحكمة هي العلم وفان 'بضاً' (الرحمن علم القرآن) فجعل هذه النعمة مقدمة على جميع النعم ، فذل عن أنه أنفصل من غيره . التاسع : أن سائر كتب الله ناطقة بفعل العلم . أما التوراة فقال تعالى لموسى عليه السلام (عطف الحكمة هاهنا لا جعل الحكمة في قلب عبد إلا وزدت أن اغفر له فعنفسها ثم اعمل بها ثم ابدلها) كتاب كرامتي في الدنيا والآخرة ، وأما الزبور فقال سبحانه وتعالى : يا داود قل أحياء بني إسرائيل ورحمهم جاهدوا من الناس الأنبياء فإن ثم تحبوا وبخيمت نبياً جاهدوا لعلهم فإن لم تحبوا علماً فجاهدوا العفلاء من النقي وتعلم والعقل ثلاث مراتب ما حسنت واحدة منها في أحد من خلقي وأما أريد إهلاكه . وأقول إنما قدم الله تعالى النقي على العلم لأن النقي لا يوجد بدون العلم كما بينا أن الحشبة لا تحصل إلا مع العلم والموصوف بالأميرين أشرف من الموصوف ، وأمر واحد ، وهذا سرٌ بذاً قدم الله على العقل لأن العالم لا بد وأن يكون عاقلاً . أما العقل فقد لا يكون عالماً فأنفعل كالبدن والعلم كالشجرة ولصوت كالنهر .

وأما الإنجيل قال الله تعالى في أسوره السابعة عشر منه (ويل من سمع بالعلم فلم يطلبه كيف يحضر مع الجهل إلى النار اطلبوا العلم ، تعلموه فإن العلم إن ثم سعدكم لم ينفقكم وإن لم يرفعكم لم يرفعكم وإن ثم ينعكم لم ينعكم وإن لم يرفعكم لم يرفعكم) والنعيم شقيق لصاحبه وحل على الله تعالى أن لا يخرجه ، إن الله تعالى يقول يوم القيامة : يا معشر العلماء ما فتنكم ربكم ؟ فذا أن برحماً ويغفر لنا ، عيوف : قلبي قد فعلت ، أي قد استودعتكم حكمتي لا لشر أردتكم ، بل لحر أردتكم بكم ، فاحملوا في صابغ عبادي إلى جنتي برحمتي ، وقال مقاتل بن سفيان وجدت في الإنجيل أن الله قال لعيسى بن مريم عليها السلام : يا عيسى عظم العلماء واعرف فضلهم لأني فستهم على جميع خلقي إلا السيير والموسلين كنسبيل الشمس على الكواكب .

وكفضل الآخرة على الدنيا ، وكفضي على كل شيء ، أما الأخير : ١٥٠ عن عبد الله بن عمر قال قال عليه الصلاة والسلام يقول الله تعالى للعلماء : أي لم أضع علمي فيكم وأنا أريد أن أعذبكم 'دخلوا الجنة على ما كان منكم' ١٥١ قال أبو هريرة وابن عباس : خطبنا رسول الله ﷺ خطبة بليغة قيل وفاته وهي آخر خطبة خطبها بالمدينة فقال : من تعلم : لعلم وتواضع في العلم وعلمه عباد الله يريد ما عند الله . لم يكن في الجنة أفضل ثواباً منه ولا أعظم منزلة ، ولم يكن في الجنة منزلة ولا درجة رفعة نفيسة إلا كان له فيها أوفر النصيب وشرف المنزل . ١٥٢ ج : ابن عمر مرفوعاً إذا كان يوم القيامة صفت منابر من ذهب عليها قباب من فضة متعده بالمر والياقوت والزمرد جلالها الشمس والأشراق ، ثم ينادي منادي الرحمن : أين من حل إلى أمة محمد علياً يريد به وجه الله : اجلسوا على هذه المنابر . فلا خوف عليكم حتى تدخلوا الجنة . ١٥٣ ع : عيسى بن مريم عليها السلام : إن أمة محمد عليه الصلاة والسلام عليهما حكما . كأنهم من الغفلة أنباء ، يرضون من الله باليسر من الرزق ، ويرضى الله منهم باليسر من العمل ، ويدخلون الجنة بلا إله إلا الله . ١٥٤ قال عليه السلام : من أغبرت قدمه في طلب العلم ، حرم الله جسده على النار ، واستغفر له ملكاه وإن مات في طلبه مات شهيداً ، وكان قبره روضة من رياض الجنة ، ويوسع له في قبره مد بصره ، ويتوزع على جيرانه أربعين قبراً عن يمينه ، وأربعين قبراً عن يساره ، وأربعين عن خلفه ، وأربعين أمله ، ونوم العالم عبادة ، وعذكوته تسبيح ، ونفسه صدقة ، وكل قطرة نزلت من عينه نطقت بجزأ من جهنم فمن أهان العلم فقد أهان العلم ، ومن أهان العلم فقد أهان النبي ، ومن أهان النبي فقد أهان جبريل ومن أهان جبريل أهان الله . ومن أهان الله أهانه يوم القيامة . ١٥٥ قال عليه الصلاة والسلام : ألا أخبركم بأجود الأجواد . قالوا : نعم يا رسول الله قال الله تعالى : أجود الأجواد أنا أجود وقد آدم ، وأجودهم من بعدي رجل عالم ينشر عنده فيبعث يوم القيامة أمة واحدة ورجل جاهد في سبيل الله حتى يقتل . ١٥٦ ع : أبي هريرة مرفوعاً : من نفس عن مؤمن كربة من كرب الدنيا ، نفس الله عنه كربة من كرب الآخرة ، ومن يسر على معسر يسر الله عليه في الدنيا والآخرة ، والله تعالى في عون العبد ما دام العبد في عون أخيه ، ومن مملوك طريقاً بيئني به علياً سهل الله له طريقاً إلى الجنة وما اجتمع قوم في مسجد من مساجد الله يشنون كتاب الله وينشرونه بينهم إلا نزلت عليهم السكينة وغشيتهم الرحمة وحلت بهم الملائكة وذكرهم الله فيمن عنده . رواه مسلم في الصحيح وح : قال عليه الصلاة والسلام : يشفع يوم القيامة ثلاثة : الأنبياء ثم العلماء ثم الشهداء . قال الراوي : فأعظم مرتبة هي واسطة بين النبوة والشهادة . ١٥٧ معاذ بن جبل قال قال عليه الصلاة والسلام : تعلموا العلم فإن تعلمه الله

حسية ، وطالبه عبادة ، ومداركه تسبح ، والبحث عنه جهاد ، وتعليمه صدقة ، ولذنه لأهنة
 هربة ، لأنه معالم الحلال والحرام ومنازل سبل الجنة ونيس من الوحشة والمصاحب في الوحدة
 والمفحات في الخلوة والدليل على السراء والضراء والسلاح على الأعداء ، والدين عبد الاختلاف
 يرفع الله به قرأماً فيجعلهم في الخير عادة هادئة تهدي بهم ، وأتمة بالخير يقتنى مثلهم ويفتدى
 بأفعالهم ، وينتهي إلى أرائهم . ترتب الملائكة في حفتهم وبأحسنها تسبحهم وفي صلاتها
 تستغفر لهم حتى كل رطب ، وبابس وحسنان البحر وحوامه وسباح البر وأفعاله وأسماه
 وحومها . لأن العلم حياة القلوب من العمى وبور الأضداد من الظلمة وقوة الإنسان من
 الضعف يبلغ بالعباد منازل الأحرار ويجالس المفلوك والمفرجات العلى في الدنيا والآخرة ويتفكر
 فيه بعقل بالصبر ومدارسته فائده . يطوع الله ويعبد به ويحسد ويوحى به توصل الأرحام وبه
 يعرف الحلال والحرام . ي . أبرز هزيمة قال عليه الصلاة والسلام : إذا مات ابن آدم انقطع
 عمله إلا من ثلاث صدقة جارية : أو علم ينتفع به ، أو ولد صالح يدعو له بالخير . يا ، قال
 عليه الصلاة والسلام : إذا سألتكم الخوارج فاسألوها الناس قبل يا رسول الله ومن الناس ؟ قال
 أهل القرآن قيل ثم من ؟ قال أهل العلم قيل ثم من ؟ قال الصالح الرجوة . قال الراوي والمراد
 بأهل القرآن من يحفظ معانيه . ب . قال عليه الصلاة والسلام : من أمر بالمعروف ونهى عن
 المنكر فهو خليفة الله في أرضه وخليفة كتابه وخليفة رسوله والدنيا سم الله الفتان لعناده محذوا
 منها بقدر السم في الأدوية لعنكم تجوز . قال الراوي والعلماء داخلون فيه لأنهم يقولون
 هذا حرام فاجتنبوه وهذا حلال فخذوه . بيج ، في الخبر : العالم نبي لم يرح إليه د به ، قال
 عليه الصلاة والسلام : كرم عدلاً ، أو متعلماً ، أو مستمعاً ، أو محباً . ولا تكن الخامس
 فتهلك . قال الراوي : وجه التوفيق بين هذه الرواية وبين الرواية الأخرى وهي قوله عليه
 الصلاة والسلام : الناس رحلان عالم ومتعلم ومساكن الناس جميع لا خير فيهم . إن المستمع
 والمحبة بمنزلة المتعلم وما أحسن قول بعض الأعراب لولده : كن سعيماً حالياً أو دقياً حائماً أو
 كلياً حارساً ، وإلا : وإن تكون إنساناً ناقصاً . به . قال عليه الصلاة والسلام : من تكلم عني
 وبه عالم كتب الله بكل خطبة عن ربة ومن قبل رأس عالم كتب الله بكل شعرة حسنة
 . ب . قال عليه الصلاة والسلام برواية أبي هريرة : مكت السموات السبع ومن فيهن ومن
 عليهن والأرضون السبع ومن فيهن ومن عليهن لعنير ذل وغني أنضر وعلم ينتفع به
 الجهال . د يز ، وقال عليه السلام : حملة القرآن عرفاء أهل الجنة والشهداء نواد أهل الجنة
 والأنبياء سادة أهل الجنة . د بيج . وقال عليه السلام : العلماء معانيج الجنة وحلقاء : الأنبياء .
 قال الراوي الإنسان لا يكون مستمعاً إنما المعنى : أن عندهم من العلم مفتاح الجنان والدليل

عليه أن من رأى في النوم أن بيده مفاتيح الجنة فإنه يؤمن علماً في الدين . . . بطه وقال عليه الصلاة والسلام : إن الله تعالى في كل يوم وليمة ألف رحمة على جميع خلقه الغافلين والبالغين وغير البالغين ، فستة مائة وتسعة وتسعون رحمة للعلماء وطالبي العلم والمسلمين ، والرحمة الواحدة لسائر الناس . . . ك . وقال عليه الصلاة والسلام : قلت يا جبريل أي الأعمال أفضل لأمتي ؟ قال العلم ، قلت ثم أي ؟ قال النظر إلى العالم ، قلت ثم أي ؟ قال زيارة العالم ، ثم قال ومن كسب العلم لله وأراد به صلاح نفسه وصلاح المسلمين ، ولم يرد به عرضاً من الدنيا ، فإنما كفيله بالجنة . . . كا . وقال عليه الصلاة والسلام : عشرة تستجاب لهم لدعوة العالم والمعلم وصاحب حسن الخلق والمريض واليتيم والغازي والحجاج والناسح للمسلمين وللولد المطيع لأبيه والمرأة المطيعة لزوجها . . . كب . مثل النبي ﷺ ما العلم ؟ فقال دليل العمل قبل فما العقل ؟ قال قائد الخير ، قيل فما الهوى ؟ قال مركب المعاصي ، قيل فما المال ؟ قال رداء المتكبرين ، قيل فما الدنيا ؟ قال سوق الآخرة . . . كج . أنه عليه الصلاة والسلام كان يحدث إنساناً قالوا صلى الله عليه أنه لم يبق من عمر هذا الرجل الذي تحدثه إلا ساعة ، وكان هذا وقت العصر ، فأخبره الرسول بذلك فاضطرب الرجل وقال : يا رسول الله داني على أوتق حمل لي في هذه الساعة ، قال اشتغل بالتعلم ناشغل بالتعلم ، وقبض قبل المغرب ، قال الراوي : فلو كان شيء أفضل من العلم ، لأمره النبي ﷺ به في ذلك الوقت . . . كد . قال عليه الصلاة والسلام والناس كلهم موثي إلا العالمون ، والخير مشهور . . . كه . عن أنس قال عليه الصلاة والسلام : سبعة للمعد تجزي بعد موته : من علم علماً أو أجرى عمراً أو حفر بئراً أو بنى مسجداً أو ورث مصحفاً أو ترك ولداً صالحاً يدعو له بالخير أو صدقة تجزي له بعد موته ، فقدم عليه الصلاة والسلام التعليم على جميع الاستغاثات لأنه روحاني والروحاني أبقى من الجسديات . . . كو . قال عليه الصلاة والسلام : لا تجالسوا العلماء إلا إذا دعواكم من خمس إلى خمس : من الشك إلى اليقين ومن الكبر إلى التواضع ومن العداوة إلى الصلحة ومن الرياء إلى الإخلاص ومن الفرجة إلى الزهد . . . كز . أوصى النبي ﷺ إلى علي بن أبي طالب رضي الله عنه فقال يا علي احفظ التوحيد قلله رأس مالي والزم العمل فإنه حرقتي ، وأقم الصلاة فأعيا قره عيني ، واذكر الرب فإنه بصيرة فؤادي ، واستعمل العلم فإنه ميراثي . . . كح . أبو كيشة الأنصاري قال ضرب لنا رسول الله ﷺ مثل الدنيا مثل أروعة وعطرجل أتاه الله علماً وأتاه مالاً فهو يعمل بعلمه في ماله ، ورجل أتاه الله علماً ولم يؤته مالا فيقول لو أن الله تعالى أفاضني مثل ما أوتي لتعلمت فيه مثل ما يفعل فلان فهما في الأجر سواء . . . ورجل أتاه الله مالاً ولم يؤته علماً فهو بمنته من الحق وينفقه في الباطل ، ورجل لم يؤته الله علماً ولم يؤته مالا فيقول : لو أن الله

تعالى اتاني مثل ما أوتي فلان ففعلت فيه مثل ما يفعل فلان فهذا هو الوزر سواء .

﴿ الآثار ﴾ : ١٠٠ كميل بن زياد قال أخذ علي بن أبي طالب رضي الله عنه بيدي فأخرجني إلى الجنة فلما أصبح نفس الصعداء ثم قال يا كميل بن زياد إن هذه القلوب أوعية فخيرها أوعاها فاحفظ ما أقول لك : الناس ثلاثة عالم رباني ومتعلم على سبيل نجاة وهمع ورع أتباع كل ناعق يملكون مع كل ريح لم يستضيئوا بنور العلم ولم يدجوا إلى ركن وثيق ، يا كميل العلم خير من المال ، والعلم يحرسك وأنت تحرس المال والمال تنقصه النفقة ، والعلم يزكوك بالإنفاق ، وصنيع المال يزول بزواله ، يا كميل معرفة النعم زين بزان به يكتسب به الإنسان الخيانة في حياته ، ويحيل الأحداثة بعد وفاته ، والعلم حاكم ، والمال محكوم عليه .

« ب » عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه : أن فرجلا ليخرج من منزله وعليه من الثياب مثل جيل نهامة فإذا سمع النداء وغدا واسترجع على ذنوبه انصرف إلى منزله وليس عليه ذنب فلا يمارقوا مجالس العلماء فإن الله له يحن تربة على وجه الأرض أكرم من مجالس العلم . « ج » عن ابن عباس خير سليمان بين الملك والمال وبين العلم فاختار العلم فأعطى العلم والملك معاً .

« د » سليمان لم يمتح إلى عهد إلا لعلمه لما روى عن نافع بن الأزرق قال لابن عباس كيف اختار سليمان أهدده لطلب الماء قال ابن عباس لأن الأرض كالتزلججة يرى باطنها من ظاهرها فقال نافع فكيف بأوقات اتفخ يغطي له بأصبع من تراب فلا يراه بل يقع فيه فقال ابن عباس إذا جاء القدر عسى البصر (هـ) قال أبو سعيد الخدري تقسم الجنة على عشرة آلاف جزء تسعة آلاف وتسعمائة وتسعة وتسعون منها للذين عفلوا عن الله أمره فكان هذا ثوابهم على قدر ما قسم الله لهم من العوالم يتسمون المنازل فيها وجزء للمؤمنين الضعفاء الفقراء الصالحين .

« و » قال ابن عباس لو ولدني يا بني عليك بالأدب فإنه دليل على المروءة وأنس في الوحشة وصاحب في العربة وقرين في الحضر وصدر في المجلس ووسيلة عند انقضاء الوسائل وعني عند الغم ورفعة للخييس وكمال للشريف وجلالة للملك . « ز » عن الحسن البصري : صبر قلم العلماء تسبيح وكتابة العزم والنظر فيه عبادة ، وإذا أصاب من ذلك المداخلة فهو فكأنها لصاحبه دم الشهداء وإذا قطر منها على الأرض نلأ نوره ، وإذا قام من قمره نظر إليه أهل الجمع فيقال هذا عبد من عباد الله أكرمه الله وحشر مع الأسياء عليهم السلام . « ح » في كتاب كليات ودينة :

أحق من لا يستخف بحقوقهم ثلاثة : العالمان والسلطان والاعوان فإن من استخف بالعالمة أهلك دينه ومن استخف بالسلطان أهلك دياره ومن استخف بالاعوان أهلك مروءته . « ط » قال سمراط من فضيلة العلم أنك لا تتعد على أن يمدك فيه أحدكم تجد من يخدمك في سائر الأشياء بل تحفه بنفسك ولا يقدّر أحد على سلبه منك . « ي » قيل لبعض الحكماء لا تنظر

فأعصر عنبه ، فليل لا تسمع صد أذنيه ، فليل لا تتكلم فوضع يده على فيه ، فقبل له لا تعلم فقال لا أقدر عليه ، يا ، إذا كان السارق حلالاً لا تطلع يده لأنه يقول كان المال وديعة في وكذا الشرب يقول حسنة فلا وكذا الرائي يقول تزوجتها فانه لا يحذر ، يا ، قال بعضهم أحوار قلوب إخوانكم بهوائر بيانكم كما تحبون اموات بانبات والنفوة ، فإن نفساً تعد من الشهوات والشبهات أفضل من أرض تصلح للنبات . قال الشاعر :

وفي الجهل قبل الموت موت لأهله وأجسامهم قبل القبور قبور
وإن أصرأ لم يحس بالعصم ميت وليس له حتى النشور نشور

﴿ وأما أنت فكيف فغن وجوه ﴾ ، المعصية عند الجهل لا يرجى زوالها وبعد الشهوة يرجى زوالها ، انظر إلى زينة آدم فاب يعلمه استغفر والشیطان عوى وبقي في غيبه أبداً لأن ذلك كان بسبب الجهل ، ب ، إن يوسف عليه السلام لما صار ملكاً احتاج إلى وزير فمال ربه عن ذلك فقال له جبريل إن ربك يقول لا تختار إلا فلاناً فراه يوسف في أسوار الأحرار فقال لجبريل إنه كيف يصلح لهذا العمل مع سوء حاله فقال جبريل إن ربك عبه لذلك لأنه كان ذب عنك حيث قال (إن كان فبيعه قد من دير فكذبت وهو من الصادقين) وانكتة أن الذي ذب عن يوسف عليه السلام استحق الشركة في ملكته فمن ذب عن الدين القويم بالبرهان المستقيم كيف لا يستحق من الله الاحسان والتحصين ، ج ، أراد واحد خدمة ملك فقال الملك اذهب وتعلم حتى تصلح لخدمتي فلما شرع في التعلم وذاق ثلثة العظم بعث الملك إليه وقال اترك التعلم فقد صرت أهلاً لخدمتي فقال كنت أهلاً لخدمتك حين لم ترني أهلاً لخدمتك وحين رأيته أهلاً لخدمتك أيت نفسي أهلاً لخدمة الله تعالى وذلك أنني كنت أظن أن الباب بابك للجهل والآن علمت أن الباب باب الرب ، د ، تحصيل العلم إنما يصعب عليك لفرط حبك الدنيا لأنه تعالى أعطاك سوء العين وسوء البصيرة ولا شك أن السواد أكبر من السويده في اللفظ لأن السويده تصغير السواد ثم إذا وضعت على سواد عيك جزءاً من الدنيا لا ترى شيئاً فكيف إذا وضعت على السويده كل الدنيا كيف ترى بقلبك شيئاً ، هـ ، قال حكيم : القلب ميت وحياته بالعالم ولعلم ميت وحياته بالطلب والمطلب ضعيف وفقره بالمدراسة فإذا قوى بالمدرسة فهو محتجب وإظهاره بالمناظرة وإذا ظهر بالمناظرة فهو عقيم ونجاة بالعمل فإذا زوج لعلم بالعمل نواله وتماثل ملكاً أمدياً لا آخر له ، و ، (قالت غلة يا أيها النمل ادخلوا مساكنكم) (إلى قوله) (وهم لا يشعرون) كانت رياسة تلك النملة على غيرها لم تكن إلا سبب أنها علمت مسألة واحدة وهي قوله تعالى (وهم لا يشعرون) كأنها قالت إن سبيح معصوم والمعصوم لا يجوز منه

إدعاء البريء عن الجرم ويذكر ، لو حطمتكم فانما يصدر ذلك منه عن سبيل اليسر لأنه لا يعلم حالكم فنوله تعالى (وهم لا يشعرون) إشارة إلى تنزيه الأنبياء عليهم السلام عن العصية فتلك النعمة لا علمت هذه المسألة الواحدة استحضت الرياسة التامة فمن علم حقائق الأشياء من الموجودات والمعلومات كيف لا يستوجب الرياسة في الدنيا والدين ؟ انكبت إذا تعلم وأرسله المالك عني اسم الله تعالى صار صبيبه النجس طاهر^١ والشككة أن تعلم هناك انهم إلى انكسب نصار النجس ببركة العلم طاهر^٢ ، مهها العس والروح طاهرتان في أصل الفطرة فلا أسها تلوثا باقتدار المعصية ثم انضم اليها العلم بالله وبصفاته فخرجوا من عبم لطفه أن يقاب النجس طاهراً ههنا والمردود مفضولاً ، حج ، القلب رئيس الأعضاء ثم تلك الرياسة ليست للنفوة فان العظم أقوى منه ولا للعظم فان التمدد اعظم منه ولا للحدة فان الظفر أحم منه وإنما تلك الرياسة بسبب العلم فدل على أن العلم اشرف الصفات .

﴿ أم الكتابات ﴾ : و ا حكي أن هارون الرشيد كان معه فقهاء وكان فيهم أبو يوسف فأتى برجل فادعى عليه آخر أنه أخذ من بيته ما لا مافيل فأقر الأخذ بذلك في المجلس فاتفق الفقهاء على أنه تقطع يده . فقال أبو يوسف : لا تقطع عليه ، قالوا لم ؟ قال لأنه أقر بالأخذ والأخذ لا يوجب القطع بل لا بد من الاعتراف بالسرقة فصدقه الكل في قوله ، ثم قالوا لا الأخذ أسرفتها ؟ قال نعم ، فاجمعوا كلهم على أنه وجب القطع لأنه أقر بالسرقة فقال أبو يوسف : لا قطع لأنه وإن أقر بالسرقة لكن بعد ما وجب الضمان عليه بإقراره بالأخذ فإذا أقر بالسرقة بعد ذلك فهو بهذا الإقرار بسقط الضمان عن نفسه فلا يسمع بإقراره فتعجب الكل من ذلك و د ب ، عن الشعبي كنت عند الحجاج فأتني يحيى بن يعمر فبخراسان من بلخ مكبلاً باخذين فقال له الحجاج أنت زعمت أن الحسن والحسين من ذرية رسول الله ﷺ فقال بلى فقال الحجاج لتأنيبها واضحة بينة من كتاب الله أو لا قطعك عضواً عضواً فقال أتيتك بها واضحة بينة من كتاب الله يا حجاج قال فتعجبت من جرأته بقوله يا حجاج فقال له ولا تأنيب بهذه الآية (ندع أبناءنا وأبناءكم) فقال أتيتك بها واضحة من كتاب الله وهو قوله (ونوحاً هدينا من قبل ومن ذريته داود وسليمان) إلى قوله (وذكر يا ويحيى وعيسى) فمن كان أبو عيسى وقد ألحق بذرية نوح؟ قال فأطرفي ملياً ثم رفع رأسه فقال كأنني لم أقر هذه الآية من كتاب الله حقاً وثاقه وأعطوه من المال كذا وج ، بحكي أن جماعة من أهل المدينة حادرو إلى أبي حنيفة فيناظرون في القراءة خلف الإمام ويكثرون ويشنعوا عليه فقال لهم لا يمكنني مناظرة الجميع ففوضوا أمر المناظرة إلى أعلمكم لأنظروا فأشاروا بي واحد فقال هذا أعلمكم ؟ قالوا نعم قال والمناظرة شبه المناظرة معكم ؟ قالوا نعم قال والانزام عليه كالانزام عنكم ؟ قالوا نعم قال وإن ناظرته

والزمت الحجة فقد لزمتمكم الحجة ؟ قالوا نعم قال كيف ؟ قالوا الانا وضينا به إماماً فكان قوله قولاً لنا قال أبو حنيفة فنعن لما اخترنا الامام في الصلاة كانت فراءته فراءتنا وهو يشوب هنا فأنروا له بالاكرام ٥٥ هـ هاجا الفرزدق واحداً ٥٦ فقال :

نقد ضاع شعري على بابكم كما ضاع در على خنصة

وكانت خالصة معشوقة سليمان بن عبد الملك وكانت ظريفة صاحبة أدب وكانت هبة سليمان ابن عبد الملك تخوف هبة افروانيين فلما بلغها هذا البيت شق عليها فدخلت على سليمان وشكت الفرزدق فلما سليمان بالشخاص الفرزدق عن أفظع الوجوه مكبلاً مفيداً فلما حضر وما كان به من الرمق إلا مقدار ما يقيمه على الرجل من شدة الغية فقال له سليمان بن عبد الملك : أنت القاتل

لقد ضاع شعري على بابكم كما ضاع در على خالصة ؟
فقال ما قلت هكذا وإنما غيره على من أراد بي مكروهاً وإنما قلت : وخلصة من وراء
الستر نسج :

لقد ضاع شعري على بابكم كما ضاع در على خالصة
عصري عن خالصة فلم تملك نفسها أن خرجت من الستر فالتفت على الفرزدق ما كان عيبها من الخلق وهي زيادة على ألف ألف درهم فأتبعه سليمان بن عبد الملك حاجبه لـ خرج من عنده حتى اشترى اخفى من الفرزدق مائة ألف وورده على خنصة ٥٧ هـ دعا المنصور أبا حنيفة يوماً فقال الربيع وهو يعاديه يا أمير المؤمنين هذا يعني أبا حنيفة بخالف جدك حيث يقول : الاستثناء المنفصل حائر وأبو حنيفة ينكره فقال أبو حنيفة هذا الربيع يقول ليس لك بيعة في رقة الناس فقال كيف ؟ قال انهم يعتقدون البيعة لك ثم يرجعون إلى منازلهم فيستثرون فيبطل بيعتهم فضحك المنصور وقال : إياك يا ربيع وأبا حنيفة فلما خرج فقال الربيع يا أبا حنيفة سمعت في دمي فقال أبو حنيفة كنت البادي وأنا المدافع . ويحكى أن مسلماً قتل ذمياً عمداً فحكم أبو يوسف بقتل المسلم به فبلغ زيادة ذلك فبعث إلى أبي يوسف فقالت إياك وأن تقتل المسلم وكانت في عناية عظيمة بأمر المسلمين فلما حضر أبو يوسف وحضر الفقهاء ورجي وأولياء الذمي والمسلم فقال له الرشيد أحكم بقتله فقال يا أمير المؤمنين هو مذهبي غير أنني لست أقتل المسلم به حتى تقوم البيعة المعادلة أن الذمي يوم قتله المسلم كان بمن يؤدي الجزية للمم بقدرها

٥٨ هـ وفي كتب الآداب صرورة اسرى لأمير تواس يقول في برزخه وخلفه حنزيه وبغل في هذا البيت انه بيت فلتت عنه فاعمر .

عليه فيضل دمه ، زه دخل العصبان على الحجاج بعدما قال بعدوه عبد الرحمن بن محمد بن الأشعث تعد بالحجاج قبل أن ينشئ بك فقال له ما حواء اسلام عليك ؟ فقال وعبيكم السلام ثم قطع الحجاج ، وقال فانتك الله يا غضبان ، اخذت لنفسك اماناً بردي عليك اما وفة لولا الوفاء والكرام ، لما شربت اثناء اليارد بعد ساعتك هذه . فانظر إلى فائدة العلم في هذه الصورة فلنه در العلم ومن به تردى ، ونمسا للجهل ومن في أوديته تردى . ح : بلغ عبد الملك ابن مروان قول الشاعر :

وما سويد والبطون وقعب وم أمير المؤمنين شبيب

ذمر به فادخل عليه ، فقال أنت الضال ومنا أمير المؤمنين شبيب ؟ فقال إنما قلت ومنا أمير المؤمنين شبيب ، ينصب الرأ فاديتك واستحث بك ، فسرى عن عبد الملك وتخلص الرجل من اغلاك بصنعه ميرة عملها يعلمه ، وهو أنه حول الضمة فتحة . ط : قال أبو مسلم صاحب الدولة لسلطان بن كثير : بلغني أنك كنت في مجلس وقد جرى بين يديك ذكرى ، فقلت اللهم سود وجهه واقطع عنقه واستني من دمه ، فقال نعم قلته ، ولكن في كرم كذا لما نظرت إلى المحصر فاستحسن قوله ، وعفا عنه . ي : قال رجل لأمي حنيفة : اني حلفت لا أكلم امرأتى حتى تكلمني وحلفت بصدقة ما تملك أن لا تكلمني أو أكلمها فتعير الفقهاء به فقال سفيان من كام صاحبه حيث فقال أبو حنيفة اذهب وكلمها ولا حنت عبيكما . فذهب إلى سفيان وأخبره بما قال أبو حنيفة ، فذهب سفيان إلى أمي حنيفة مغضباً وقال : تبج الفروج ! فقال أبو حنيفة : وما ذلك ؟ قال سفيان : أعيدوا على أبي حنيفة المسائل ، فأعادوا وأعاد أبو حنيفة العنوى . فقال من أين قلت ؟ قال : لم شافته باليمن بعدما حنت كانت مكلمة فسقطت يمينه . وإن كلمها فلا حنت عليه ولا عليها : لأنه قد كلمها بعد اليمن فسقطت اليمين عنهما . قال سفيان : إنه ليكشف لك من العلم عن شيء كلما عنه غافل . يا : دخل النصوص على رجل فأخذوا متاعه وسنحلوه بالمطالقي ثلاثاً أن لا يعلم أحداً ، فأصبح الرجل وهو يرى النصوص يبيعون متاعه وليس يقدر أن يتكلم من أجل يمينه ، فجاها الرجل يشاور أما حنيفة فقال أحضر لي إمام مسجدك وأهل محنتك فأحضرهم إياه ، فقال لهم أبو حنيفة : هل تحبون أن يرد الله على هذا متاعه ؟ قلوا نعم ، قال فأجمعوا كلامهم وأدخلوهم في دار ثم أخرجهم واحداً واحداً ، وقولوا أهذا الصك ؟ فإن كان يس يلهه قال لا ، وإن كان ليهه فليسكت ، وإذا سكت فاقبضوا عليه ، ففعلوا ما أمرهم به أبو حنيفة ، فرد الله عليه جميع ما سرق منه . يب : كان في جوار أمي حنيفة فتى ينشئ مجلس أبي حنيفة ، فقال يوماً لأمي حنيفة : اني أريد أن أتزوج ابنة فلان وقد خطبتها ، إلا أنهم قد طلبوا مني من

المهر فوق طاقتي ، فقال : احتل وقترض وأدخل عليها ، قال الله تعالى يسهل الأمر عليك بعد ذلك ، ثم أقرضه أبو حنيفة ذلك القدر ، ثم قال له : بعد الدخول أظهر أنك تريد الخروج من هذا البلد إلى بلد بعيد ، وأنت تسافر بأهلك معك : فأظهر الرجل ذلك ، فاشتد ذلك على أهل المرأة وجازوا إلى أبي حنيفة يشكونه ويستمتونه ، فقال لهم أبو حنيفة : له ذلك ، فقالوا : وكيف الطريق ، إلى دفع ذلك ؟ فقال أبو حنيفة : الطريق أن ترضوه بأن تردوا عليه ما أخذتموه منه ، فأجابوه أنه ، وذكر أبو حنيفة ذلك للزوج . فقال الزوج : فإنا أريد منهم شيئاً آخر فوق ذلك ، فقال أبو حنيفة : أيما أحب إليك أن ترضي بهذا القدر وإلا أقمت لرجل يدين فلا شك المسافرة بها حتى تفضي ما عليها من الدين فقال الرجل الله الله لا يسموا بهذا فلا أخذ منهم شيئاً ورضي بذلك القدر فحصل بركة علم أبي حنيفة فوج كل واحد من الخصمين .

• يج : عن النبي بن سعد قال : قال رجل لأبي حنيفة : لي ابن ليس بمحمود السيرة أشترى له الجارية بالمال العظيم فبعته وأزوجه المرأة بالمال العظيم فطلقها فقال له أبو حنيفة اذهب به معك إلى سوق النخامين فإذا وقعت عينه على حارية يابستها لنفسك ثم روحها إليه فادخلها عادت إليك مملوكة وإن اعتفها لم يجز عنه إياها ، قال النبي فوالله ما أعجبني جوابه كم أعجبي سرعة جوابه • يد : سئل أبو حنيفة عن رجل حلف لبغير بن امرأته تباراً في رمضان فلم يعرف أحد وجه الجواب فقال أبو حنيفة يسافر مع امرأته فوطئها تباراً في رمضان^(١) • به : جاء رجل إلى المحاج فقال سرقت لي أربعة آلاف درهم فقال المحاج من تنهم ؟ فقال لا أنهم أحدًا قال نعمك أتيت من قبل أهيك ؟ قال سبحان الله امرأتي خير من ذلك قال المحاج لعظامة عمل في طبيباً ذكياً ليس له نظير فعمل له الطب ثم دعا الشيخ فقال ادع من هذه الضرورة ولا تدعن منها غيرك ثم قال للمحاج لحرسه : أقعدوا على أبواب المسجد وأراهم الطيب وقال من وجد منه ريح هذا الطيب فخذوه فإذا رجع له و مرة فأتوه فقال المحاج من أين لك هذا الدهن ؟ قال اشترى به قال أصدقني وإلا قتلتك فصنفه فدعا الشيخ وقال هذا صاحب الأربعة آلاف عليك بامرأتك فأحسن أدبها ، ثم أخذ الأربعة آلاف من الرجل ، وردّها إلى صاحبها • يو : قال الرشيد يوماً لأبي يونس : عند جعفر بن عيسى حارية هي أحب الناس إلي وقد عرف ذلك وقد حلف إن لا يبيع ولا يهب ولا يعز ، وهو الآن يضرب حل يمينه . فقال يهب لتصف وبييع النصف ولا يحم • يز : قال محمد بن الحسن : كنت نائماً ذات ليلة ، فإذا أنا بالبواب ينفق ويقرع ففتحت النظر وا من ذلك ؟ فقالوا رسول الخليفة يدعوك فخرجت على روعي

(١) نزهة القفاة في المسارح البيح لفظه أن لا يكون العظم من منصرف المسافر بغيره كما في هذه الحكاية

فتمت ومصيت إليه . فلم يحدث عليه قال دعوتك في مسألة : إن أم محمد يعني زبيدة قلت لها
أما الإمام العدل ، والإمام العدل في الجنة ، فقالت لي إنك قتالهم عدس فقد شهدت لمفسك
بالجنة فكفرت بكذبك على الله وحرمت عليك . فقلت له يا أمير المؤمنين إذا وقعت في معصية
هل تخاف الله في تلك الحالة أو بعدها : فقال لي والله أحاب حوقاً شديداً فقلت أنا أشهد أن
لك جنتين ، لا جنة واحدة قال تعالى (ولئن شأف مقام ربك حتات) ولا تخفي وأمرني بالانصراف
فلم أرجع من داري رابست ليبر متبذرة إلى ديج ، يحكي أن أما يوسف أتاه ذات ليلة رسول
الرشيد يستعجله ، فخاف أبو يوسف على نفسه ، فليس إزاره ومشي خائفاً إلى دار الخليفة ،
فلما دخل عليه سلم فرد عليه الجواب وأداه ، فبعد ذلك هذا روعة ، قال الرشيد إن حلياً ما
عقد من الدار فأنهت فيه بخارية من جوارى الدار الخاصة ، فحلفت لتصدقني أو لأقتلك
وقد ندمت فاضطرب لي وحياً : فقال أبو يوسف : فاذن لي في الدخول عليها فاذن له فمرأى جارية
كأنها قلقة فمر ، فأخلى المجلس ثم قال لها : أعمك الحلي ؟ فقلت لا والله ، فقال ها احفظي
ما أقول لك ولا تريندي عليه ولا تنقصي عنه إذا دعاك الخليفة وقال لك أسرفت الحلي فتقولي
نعم ، فإذا قلت فهاهنا فتقولي ما سرقتها ، ثم خرج أبو يوسف إلى مجلس الرشيد وأسر
باحضار الجارية فحضرت ، فقال للخليفة : سلها عن الحلي ، فقال لها الخليفة : أسرفت
الحلي ؟ قالت نعم ، قال لها : فهاهنا ، فقلت لم أسرقها والله ، قال أبو يوسف : قد صدقت يا
أمير المؤمنين في الأقرار أو الانكار وخرجت من البيت ، فسكن عصب الرشيد وأمر أن يحمل
إلى دار أبي يوسف مائة ألف درهم ، فقالوا : إن اخزان عيب فلو أخرنا ذلك إلى الغد ،
فقال : وإن الفدهي أعطف لليلة فلا يؤخر صفته إلى الغد ، فلمر حتى حمل عشر مدرع أبي
يوسف إلى مرثه . ويطه قال شر المزيبي للشافعي . كيف تدعى انعقاد الإجماع مع أهل
الشرق والمغرب لا يحكى معرفة وجود إجماعهم على شيء الواحد وكانت هذه المناظرة عند
الرشيد ، فقال للشافعي : هل تعرف إجماع ناس على خلافة هذا الخاسر ؟ فأقبر به خروفاً
وانقطع ، ذلك أمراني فتمت الخصم من عي رحي الله عنهم ، فسلم عيه رساله حاجه وقل
سمعت حدك يقول : يا سالم حاجه فامسكها ، من أحد أربعة : إما عربي شريف ، أو مؤي
كريم ، أو حامل القرن ، أو صاحب وجه صبيح فلما لمع فشرقت مجلدك ، وأما الكرم
قد بكم وسيرتك ، وأما الثراء فليس بيوثكم بول ، وأما الرجة الصبيح فاني سمعت رسول
الله ﷺ يقول : إذا أردتم أن تنظروا إلى فانظروا إلى الحسن والحسين ، هذا الحسين - ما
حاجتكم ؟ فكتبها على الأرض ، فقال الحسين سمعت أبي غنيا يقول نبيك كبر امرئ ما
بحسه . وسمعت جدي يقول : المعروف بشدر لمعرفة فأسألك عن ثلاث مسائل إن أحسنت في

جواب واحدة فذلك ثلث ما عدي وإن أُجبت عن اثنين فلك ثلثا ما عدي وإن أُجبت عن الثلاث فلك كل ما عدي وقد حمل إلى صفة مخنومة من العراق فقل من ولا حول ولا قوة إلا بالله فقال أي الأفعال أفضل قال الأعرابي : الإيمان بالله . قال فما نعمة العبد من الملكة قال النعمة بالله ، قال فما يرى المرء قال علمه معه حين قال فإن أخطأه ذلك قال هو لم يكره قال فإني أخطأه ذلك قال ففتر معه صبر قال فإن أخطأه ذلك قال فصاعقة تنزل من السماء فتحرقه فضحك الحسين ورمى بالنصرة إليه .

﴿ أما انشأتم العقلية في فضيلة العلم ﴾ فنقول : اعلم أنه كون العلم صفة شرف وكمال وكروى الجهل صفة نقصان أمر معلوم للعقل بالضرورة ولذلك لو قيل للمرحل : العالم يا جاهل فإنه يتأذى بذلك وإن كان يعلم كذب ذلك ولو قيل للمرحل : الجاهل يا عالم فإنه يفرح بذلك وإن كان يعلم أنه ليس كذلك وكل ذلك دليل على أن العلم شريف لذاته ومحبوب لذاته والجهل نقصان لذاته وأيضاً فالعلم شيئاً وجد كان صاحبه محترماً معطياً حتى أن الحيوان إذا رأى الإنسان احتشمه بعض الاحتشام والزرجر به بعض الانزعاج وإن كان ذلك الحيوان أعزى بكثير من الإنسان وكذلك جماعة الرعاة إذا رأوا من جنسهم من كان أوفر عقلاً منهم وأحرز حصلاً فإمامهم فيه ويصدقوا افتقاراً له طوعاً غالباً إذا لم يعاندوا كانوا رؤساء بالطبع عن من كان دونهم في العلم ولذلك فإن كثيراً من كانوا يعادون النبي ﷺ فصدوره ليفتقروا له كان إلا أن وقع بصبرهم عليه فالتفت الله في قلوبهم منه روعة وهيبه فهابوه وانقادوا له ﷺ ولهذا قال الشاعر :

لو لم تكن فيه آيات مبينة كانت بداهة نبيك عن خبر

وأيضاً فلا شك أن الإنسان أفضل من سائر الحيوانات وليست تلك الفضيلة لغرض وصوله فإن كثيراً من الحيوانات يساويه فيها أو يزيد عليه فادن تلك الفضيلة ليست إلا لاختصاصه بالترية السورانية والنظمية الربانية التي لأجلها صار مستعداً لأدراك حقائق الأشياء ولاطلاع عليها والاشتغال بعبادة الله على ما قال (وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون) وأيضاً الجاهل كونه في طئمة شديدة لا يرى شيئاً البتة والعالم كأنه يطير في أقطار السموات ويسبح في بحار العمولات فيطالع 'نوحود' والمعلوم والواجب والممكن والمحال ثم يعرف نفسه الممكن إلى الخمر والعرض والجهر إلى السبط والركب وبالله في تقسيم كل منها إلى أنواعها وأجزاء وأجزاء وأجزاء الحزب الذي به يشارك غيره والحزب الذي به يمتاز عن غيره ويعرف 'أمر كل شيء وموثره' ومعلومه وعلمه ولازمه ومزومه وكلية وحزبه وأحدة وكثيرة حتى يصير عمله كالنسخة التي أثبت بها جميع المعلومات بتفصيلاتها وأقسامها بأي مسعدة فوق

هذه الدرجة ثم إنه بعد صبر ورته كذلك تصير النفوس بأجالة عنه فتصير تلك النفوس كالشمس في عالم الأرواح وسبباً للحياة الأبدية لسائر النفوس فإنها كانت كاملة ثم صارت مكحلة وتصير واسطة بين الله وبين عباده ولهذا قال تعالى (يرسل الملائكة بالروح من أمره) وتفسرون فسروا هذا الروح بالعلم والقرآن وكما أن الدين بالروح حيث علمت فكذلك الروح بالعلم حيث وتغيره قوله تعالى (وكذلك أوحينا إليك روحاً من أمرنا) فأنعمه روح الروح ونور النور وللب الشرح ومن خواص هذه السعادة أنها تكون باقية أبداً عن الفناء والتغير ، فإن التصورات الكلية لا ينطرق إليها الزوال والتغير وإذا كانت هذه السعادة في نهاية الجلالة في ذاتها ثم إنها باقية أبداً الأبدية ودهر الدهرين كانت لا غاية أكمل السعداء وأيضاً فالأنبياء صلوات الله عليهم ما معشواً إلا للدعوة إلى الحق قال تعالى (ادع إلى سبيل ربك بالحكمة) إلى آخره ، وقال (قل هذه سبيلي أدعو إلى الله على بصيرة أنا ومن اتبعني) ثم خذ من أول الأمر فإنه سبحانه لما قال (إني جاعل في الأرض خليفة) قالت الملائكة (أجمعل فيها من نفسك فيها) قل سبحانه (إني أعلم ما لا تعلمون) فاجابه سبحانه بكونه عالماً فلم يجعل سائر صفات الجلال من القدرة والارادة ، والسمع ، والبصر ، والوجود ، والتقدم ، والاستغناء عن المكان والجهة جواباً فم وموجباً لمسكوتهم وإنما جعل صفة العلم جواباً هم وذلك يدل على أن صفات الجلال والكرامات وإن كانت بأسرها في نهاية الشرف إلا أن صفة العلم أشرف من غيرها ثم إنه سبحانه إنما أظهر فضل آدم عليه السلام بأمه وذلك يدل أيضاً على أن العلم أشرف من غيره ثم إنه سبحانه لما أظهر علمه جعله مسجود الملائكة وخليفة العالم السفلي وذلك يدل على أن تلك النقية إنما استحقها آدم عليه السلام بالعلم ثم إن الملائكة افتخرت بالتسبيح والتكبير والافتخار بها إنما يحصل لو كانوا مغرورين بالعلم فإن حصل بدون العلم كان ذلك فداً والغشاق أحسن الترتيب قال تعالى (إن المنافقين في الدرك الأسفل من النار) أو تقليد أو التقليد مذموم فثبت أن تسبيحهم وتكبيرهم إنما صار موحياً بالافتخار ببركة العلم ثم إن آدم عليه السلام لم يقع عليه اسم المعصية لأنه أخطأ في مسألة واحدة اجتهدية على ما سيأتي بيانه ولأجل هذا الخطأ الغليل وقع فيها وقع فيه الشيء كلها كان الخطر منه أكثر كان أشرف عندك يدل على غاية خلالة للعلم . ثم إنه ببركة جلالة العلم لما تاب وابتدأ الأبرار والاستكبار وجد حلعة الاجتناء ، ثم انظر إلى إبراهيم عليه السلام كيف اشتغل في أول أمره بطلب العلم على ما قال تعالى (فلما جن عليه الليل رأى كوكباً) ثم انتقل من الكواكب إلى القمر ومن القمر إلى الشمس ولم يزل ينتقل بفكره من شيء إلى شيء إلى أن وصل بالدليل الزاهر والمبرهان الباهر إلى المقصود وأعرض عن الشرك فقال (إني وجهت وجهي للذي فطر السموات والأرض) فلما

وصل إلى هذه الدرجة مدحه الله تعالى بأشرف المراتب وعظمه على أسم التمجيد فقال ثاوية (وكذلك نرى إبراهيم ملكوت السموات والأرض) وقال أخرى (وثلاث حجنا اتباعها إبراهيم على قومه نرفع درجات من نشاء) ثم إنه عليه السلام بعد الفراغ من معرفة المبدأ اشتغل بمعرفة المعاد فقال (وإذا قال إبراهيم رب أرني كيف نبخى الموتى) ثم لما فرغ من التعلم اشتغل بالتعليم والحاجة ثاوية مع أبيه على ما قال (لم نجد ما لا يسمع ولا يبصر) وثرة مع قومه فقال (ما هذه البنايات التي أنتم لها عاكفون) وأخرى مع ملك زماته فقال (ألم تر إلى الذي حاج إبراهيم في دبه) وانظر إلى صالح وهود وشعيب كيف كان استغافهم في أوائل أمورهم وأواخرها بالتعليم والتعليم وإرشاد الخلق إلى النظر والتفكير في الدلائل وكذلك أحوان موسى عليه السلام مع فرعون وجنوده ووجه دلائله معه ، ثم انظر إلى حال سيدنا ومولانا محمد (ص) كيف من الله عليه بالعلم مرة بعد أخرى فقال (ووجدك ضالاً فهدى ووجدك عائلاً فأغنى) فقدم الامتنان بالعلم على الامتنان بالمال وقال أيضاً (ما كنت تدري ما الكتاب ولا الإيمان) وقال (ما كنت تعلمها أنت ولا قومك من قبل هذا) ثم إنه أول ما أوحى إليه قال (اقرأ باسم ربك) ثم قال (وعلمك ما لم تكن تعلم) وهو عليه الصلاة والسلام كان ابتداء يقول : أنا الاشياء كلها هي . فلم يظهر للانسان ما ذكرنا من الدلائل الظلية والظلية شرف العلم لاستحالة أن يظهر له شيء أصلاً وأيضاً فإن الله تعالى سمى العلم في كتابه بالاسماء ، الشريعة . فمنها : الحياة (أومن كان ميتاً فأحييناه) . وثانيها : الروح (وكذلك أوحينا إليك روحاً من أمرنا) ، وثالثها : النور (الله نور السموات والأرض) وأيضاً قال تعالى في صفة طالوت (إن الله اصطفاه عليكم وزاده بسطة في العلم والجسم) فقدم العلم على الجسم ولا شك أن المقصود من سائر النعم سعادة البدن ، فسعادة البدن أشرف من السعادة الدالة فإذا كانت السعادة العلمية راجعة على السعادة الجسمانية فالولى أن تكون راجعة على السعادة الدالة . وقال يوسف (اجعلني على خزائن الأرض إني خفيض عليم) ولم يقل إني حبيب نسيب فصيح مليح ، وأيضاً فقد جاء في الخبر : اقرأ بأصغر به قلبه ولسانه ، إن تكلم تكلم بنسائه ، وإن قاتل قاتل بجناته ، قال الشعر :

لسان النفس نصف ونصف فؤاده فلم يسبق إلا صورة اللحم والدم

وأيضاً فإن الله تعالى قدم عذاب الجهل على عذاب النفاق فقال (كلا إني عن ربهم يومئذ لمحجوبون ثم إنهم لبالأذن الجاهل) وقال بعضهم : العلوم مطالعها من ثلاثة أوجه ، فنبه متفكر ، وأسان معبر ، وبيان مصور ، قال علي بن أبي طالب رضي الله عنه : عين العلم من العلو ، ولام من اللطف ، وميمه من المروءة ، وأيضاً قبل العلوم عشرة : علم التوحيد

للأديان ، وعلم الشريرة للشيطان ، وعلم المناشرة للأخوان ، وعلم الشريعة للأركان ، وعلم النجوم للأرمان ، وعلم الجارية للفرسان ، وعلم السياسة للسلطان ، وعلم الرؤيا للنبيا ، وعلم القراسة للبرهانة ، وعلم الطب للأبدان ، وعلم الخفية للزعم ، وأيضاً قيل ضرب الشل في العلم بأننا قوله تعالى (أمر من السماء ماء) والماء أربعة : ماء المطر ، وماء السيل ، وماء القناة ، وماء العين فكذا العلوم أربعة علم التوحيد كماء العين لا يجوز تحريكه لئلا يتكسر ، وكذا لا ينبغي صلب معرفة كيفية الله عز وجل لئلا يحصل التكسر . وعلم الفقه يزداد بالاستنباط كماء القناة يزداد بالحفر ، وعلم الزهد كماء المطر يتزل صافيةً ويتكسر بغياب الهواء كذلك علم الزهد صافٍ ويتكسر بالمطعم وعلم البدع كماء المسيل يمتب بالأحياء ويهلك المخلوق فكذا لبدع والله أعلم .

❦ المسألة السابعة في أنوال الناس في حد العلم ❦ قال أبو الحسن الأشعري لعلم ما يعلم به وربما قال ما يصير لذات به علماً واعتزضوا عليه بأن نعلم والمعلوم لا يعرف إلا بالعلم فتعريف العلم بها دور وهو غير حائر أجاب عن بأن علم الإنسان بكونه علماً بنفسه وبأله ولذاته علم ضروري والعلم بكونه علماً بهذه الأشياء علم بأصل العلم لأن الداهية داخلية في الداهية المنقذة فكان علمه بكون العلم علماً علم ضروري فكان الدور ساقطاً وسيأتي مزيد تقريره إذا ذكرنا ما نختاره نحن في هذا الباب إن شاء الله تعالى وقال القاضي أبو بكر فلعلم معرفة المعلوم على ما هو عليه وربما قال العلم هو المعرفة والاعتراض على الأول أن قوله معرفة المعلوم تعريف العلم بالمعلوم يعود الدور أيضاً فالمعرفة لا تكون إلا وفق العلم بقوله على ما هو عليه بعد ذكر المعرفة بكون حشواً ، أما قوله العلم هو المعرفة فليح وجوه من الخلل . أحدها : أن العلم هو نفس المعرفة فتعريفها تعريف الشيء بنفسه وهو محال . وثانيها : أن المعرفة عبارة عن حصول العلم بعد الالتباس وهذا يقال ما كنت أعرف فلاناً ولأن ضد عرفت . وثالثها : أن الله تعالى يوصف بأنه عالم ولا يوصف بأنه عارف لأن المعرفة تستدعي سبق الجهل وهو على أنه محال وقال الأستاذ أبو إسحاق الأسمراني : العلم تبيين المعلوم وربما قال إنه استنباط الخفايا وربما قصر على التبيين فقال العلم هو التبيين وهو أيضاً ضعيف أما قول العلم هو التبيين فليس فيه إلا تبديل لفظ بلفظ أخفى منه ولأن التبيين والاستنباط يشعران مظهران الشيء بعد الخفاء وذلك لا يطرأ في علم الله ، وأما قوله تبيين المعلوم على ما هو به فينوجه عليه توجيه المذكورة على كلام القاضي وقال الأستاذ أبو بكر بن قورق : العلم ما يصح من النصف به إحكام الفعل وإثباته وهو ضعيف ، لأن العلم بوجوب التواجبات وانتفاء المنتهات لا يفيد الأحكام . وقال الفقيه : العلم إثبات المعلوم على ما هو به وربما قيل العلم تصور المعلوم على ما هو به والموجوه

السالفة متوجهة على هذه العبارة . وقال إمام الحرمين : الطريق إلى تصور ماهية العلم وتميزها عن غيرها أن نقول إنه نجد من اتسفت بالضرورة كوننا معتقدين في بعض الأشياء ، فنقول اعتقادنا في الشيء ، إما أن يكون جازماً أو لا يكون ، فإن كان جازماً فاما أن يكون مطابقاً أو غير مطابق . فإن كان مطابقاً فاما أن يكون موجب هو نفس طرق الموضوع والمحمول وهو العلم البدهي أو موجب حصل من تركيب تلك العلوم الصورية وهو العلم النظري أو لا موجب وهو اعتقاد المنقذ ، وما الجزم الذي لا يكون مطابقاً فهو الجهل والذي لا يكون جازماً فاما أن يكون القطر فإن متساويين وهو الشك أو يكون أحدهما أرجح من الآخر فالراجح هو انظن والمرجوح هو لوهم واعلم أن هذا التعريف مختل من وجوه . أحدها : أن هذا التعريف لا يتم إلا إذا ادعينا أن علمنا بماهية الاعتقاد علم بدهي وإذا جاز ذلك فلم لا ندعي أن العلم بماهية العلم بدهي . وثانيها : أن هذا تعريف العلم بانتفاء أصوله ونسب معرفة هذه الأصول أقوى من معرفة العلم حتى يجعل عدم النقيض معرناً للنقيض فيرجع حاصل الأمر إلى تعريف الشيء مثله أو بالخاص . وثالثها : أن العلم قد يكون تصوراً وقد يكون تصديقاً والتصور لا ينطبق عليه الجزم ولا الشك ولا الغرابة ولا النصف فإذا كان كذلك كانت العلوم للصورية خارجة عن هذا التعريف قالت المعتزلة العلم هو الاعتقاد المنتهي بسكون النفس وربما قالوا العلم ما يقتضي سكون النفس قالوا لفظ السكون وإن كان مجازاً هنا إلا أن المقصود منه لما كان ظاهراً لم يكن ذكره قادحاً في المقصود واعلم أن الأصحاب قالوا الاعتقاد جنس مخالف للعلم فلا يجوز حمل العلم منه وهم أن يقولوا لا شك أن بين العلم واعتقاد المنقذ قدراً مشتركاً فمنعني الاعتقاد ذلك القدر قال الأصحاب وهذا التعريف يخرج عنه أيضاً علم الله تعالى فإنه لا يجوز أن يقال فيه إنه يقتضي سكون النفس قالت المذاهب لعمم صورة حاصلة في النفس مطابقة للمعلوم وفي هذا التعريف عيوب . أحدها : إطلاق لفظ الصورة على العلم لا شك أنه من المجازات فلا بد في ذلك من تلخيص الحقيقة والذي يقال إنه كما يحصل في المرأة صورة الوجه فكذلك تحصل صورة المعلوم في الذهن وهو ضحيف لأننا إذا عرفت الجبل والبحر فإن حصلنا في الذهن ففي الذهن جبل وبحر وهذا محال وإن لم يحصل في الذهن ولكن الحاصل في الذهن صورتاهما فقط فحينئذ يكون المعلوم هو الصورة فالشيء الذي قلت الصورة صورته وجب أن لا يصير معلوماً وإن قيل حصلت الصورة وعلمها في الذهن فحينئذ يعود ما ذكرنا من أنه يحصل الجبل والبحر في الذهن . وثانيها : أن قوله مطابقة للمعلوم يقتضي الدور ، وثالثها : أن عندهم المعلومات قد تكون موجودة في الخارج وقد لا تكون وهي التي يسمونها بالأسور الاعتبارية والصور الذهنية والمغفولات الثانية والمطابقة في هذا التقسم غير معقول . ورابعها : أننا قد

تعقل المدوم ولا يمكن أن يقال الصورة العقلية مطابقة للمعدوم لأن المطابقة تنقضي كون المتطابقين أمراً تبرزياً والمدوم نفي محض يستحيل تحقق المطابقة فيه ولقد حاول الغزالي إيضاح كلام الفلاسفة في تعريف العلم فقال إدراك البصرة الباطنة تعني بالمقايسة بالبصرة الظاهر ولا معنى للبصر الظاهر إلا انطباع صورة المرئي في القوة الباصرة كما يتوهم انطباع الصورة في المرآة مثلاً فكما أن البصر يأخذ صورة المبصرات أي ينطبع فيه مثالها المطابق لها لا عينها فإن عين النار لا تنطبع في العين بل مثال مطابق صورتها فكذا العقل على مثال مرآة ينطبع فيها صورة المعنولات وأعني بصورة المعنولات حقائقها وما هيئاتها فلي المرآة أمور ثلاثة : الحديد وصفاته والصورة المنطبعة فيه فكذا جوهر الأدمي كالحديد وعقله كالصفالة والعلوم كالصورة وأعلم أن هذا الكلام ساقط جداً أما قوله لا معنى للبصر الظاهر إلا انطباع صورة المرئي في لقوة الباصرة فباطل لوجوه : أحدها : أنه ذكر في تعريف الابصار البصر والباصر وهو دور . وثانيها أنه لو كان الابصار عبارة عن نفس هذا الانطباع لما أبصرنا إلا بمقدار نقطة الناظر لاستحالة انطباع العظيم في الصغير فإن قيل الصورة الصغيرة المنطبعة شرط لحصول إحصار الشيء العظيم في الخارج قلنا الشرط مغاير للمشروط فالأبصار مغاير للصورة المنطبعة . وثالثها : أنا نرى المرئي حيث هو ، ولو كان المرئي هو الصورة المنطبعة لما رأيناه في حيزه ومكانه ، وأما قوله : فكذا العقل ينطبع فيه صور المعنولات فضعيف لأن الصورة المرئسة من الحرارة في العقل ، إما أن تكون مساوية للحرارة في الماهية أو لا تكون ، فإن كان الأول لزم أن يصير العقل حاراً عند تصور الحرارة لأن الحار لا معنى له إلا الموصوف بالحرارة ، وإن كان الثاني لم يكن تعقل الماهية إلا عبارة عن حصول شيء في الذهن غائب للحرارة في الماهية وذلك يعطل قوله ، وأما الذي ذكر من انطباع الصور في المرآة فقد اتفق المحققون من الفلاسفة على أن صورة المرئي لا تنطبع في المرآة ثبت أن الذي ذكره في تقرير قولهم لا يوافق قولهم ولا يلائم أصولهم ولما ثبت أن التعريفات التي ذكرها الناس باطلة فاعلم أن المعجز عن التعريف قد يكون لحفاء المطلوب جيداً وقد يكون لبلوغه في الجلاء إلى حيث لا يوجد شيء أعرف منه ليجعل معرفاً له ، والمعجز عن تعريف العلم لهذا الباب والحق أن ماهية العلم متصورة تصورأ بديهياً جلياً ، فلا حاجة في معرفته إلى معرف ، والدليل عليه أن كل أحد يعلم بالضرورة أنه يعلم بوجود نفسه وأنه يعلم أنه ليس على السواء ولا في لغة البحر ، والعلم الضروري بكونه عالماً بهذه الأشياء علم يتصاف ذاته بهذه العلوم والعالم بانسحاب شيء إلى شيء عالم لا عالمة بكلا الطرفين ، فليما كان العلم الضروري بهذه المتسوية حاصل كان العلم الضروري بماهية العلم حاصلًا وإذا كان كذلك كان تعريفه ممنوعاً فهذا القدر كاف ههنا وسائر التديقات المذكورة في الكتب العقلية والله أعلم .

﴿ المسألة الثامنة ﴾ في البحث عن ألفاظ يظن بها أنها مرادفة لتعلم وهي ثلاثون ، أحدها : الإدراك وهو انقضاء والوصول يقال أدرك الغلام وأدركت النمرة قال تعالى (فإن أصحاب موسى إنا لمدركون) فالقوة العاقلة إذا وصلت إلى ماهية المعنوي وحصلتها كان ذلك إدراكاً من هذه الجهة ، وثانيها : الشعور وهو إدراك بغير استبتيات وهو أوسع مراتب وصول المعلوم إلى القوة العاقلة وكأنه إدراك متزكّل ولهذا يقال في الله تعالى إنه يشعر بكذا كما يقال إنه يعلم كذا ، وثالثها : التصور إذا حصل وقوف القوة العاقلة على المعنى وأدركه بعلامه فذلك هو التصور ، وأعلم أن التصور لفظ مشتق من الصورة ولقبط الصورة حيث وضع قائماً وضع ثلثيته الجسمانية الحاصلة في الجسم المتشكل إلا أن الناس لما تخيلوا أن حقائق المعلومات تصير حالة في القوة العاقلة كما أن الشكل والهيئة يجلان في المادة الجسمانية طغى اللفظ بالتصور عليه بهذا التأويل ، ورابعها : المحض فإذا حصلت الصورة في العقل وتأكّدت واستحكمت وصارت بحيث لم زالت لتتمكن القوة العاقلة من استرجاعها واستعادتها سميت تلك الحالة حفظاً ولما كان الحفظ مشعراً بالتأكد بعد الضعف لا جرم لا يسمى علم الله حفظاً ولأنه إنما يحتاج إلى الحفظ ما يجوز زواله ولما كان ذلك في علم الله تعالى عمالاً لا جرم لا يسمى ذلك حفظاً ، وخامسها : التذكر وهو أن الصورة المحفوظة إذا زالت عن القوة العاقلة فإذا حاول الذهن استرجاعها فتلك المحاولة هي التذكر ، وأعلم أن للتذكر سرّاً لا يعلمه إلا الله تعالى وهو أن التذكر صائر عبارة عن ضب رجوع تلك الصورة للمحية الزائلة فخلق الصورة إن كانت مشعوراً بها فهي حاضرة حاصلة والخاص لا يمكن تحصيله فلا يمكن حينئذ استرجاعها وإن لم تكن مشعوراً بها كان الذهن غافلاً عنها وإذا كان غافلاً عنها استحال أن يكون طالباً لاسترجاعها لأن طلب ما لا يكون متصوراً محل فعلي كلا التقديرين يكون التذكر المتضرر بطلب الاسترجاع ممنعاً مع أنا نجد من أنفسنا أننا قد نطلبها ونسترجعها وهذه الأسرار إذا توغل العاقل فيها وتأمّلها عرف أنه لا يعرف كلها مع أنها من أظهر الأشياء عند اتناس فكيف نقول في الأشياء التي هي أغصى الأمور وأعصمها على المعنوي والأذهان . وسادسها : الذكر فالصورة الزائلة إذا حاول استرجاعها فإذا عادت وحضرت بعد ذلك القبط سمي ذلك الوجدان ذكراً فإن لم يكن هذا الإدراك مسبوقاً بالزوال لم يسم ذلك . الإدراك ذكرٌ ولهذا قال الشاعر :

الله يعلم أنني لست أذكره وكيف أذكره إذ لست أنساه

فمحمل حصول الشيان شرطاً حصول الفكر ويوصف القول بأنه ذكر لأنه سبب حصول المعنى في النفس قال تعالى (إنا نحن نرثها الذكر وإنّ له خافضون) وههنا دقيقة تفسيرية وهي أنه سبحانه وتعالى قال (فلو كرّوني أذكركم) فهذا الأمر هل يتوجه عن العبد حال حصول

النسيان أو بعد زواله فإن كان الأول فهو حال النسيان غافل عن الأمر وكيف يوجه عليه التكليف مع النسيان وإن كان الثاني فهو ذاكر والمذكر حاصل وتخصيل الحاصل حال فكيف كلفه به وهو أيضاً متوجه على قوله (فاعلم أنه لا إله إلا الله) إلا أن الخواب في قوله فاعلم أن الأمور - إنما هو معرفة للتوحيد وهذا من باب التصديقات فلا بقوى فيه ذلك لا لشكال وأما الذكر فهو من باب التصورات فيقوى فيه ذلك الاشكال وجوابه على الإطلاق أنا نجد من أنفسنا أنه يمكننا الذكر وإذا كان ذلك ممكناً كان ما ذكرته تشكيكاً في الضرورات فلا يستحق الخواب . بقي أن يقال فكيف يتذكر هقول لا نعرف كيف يتذكر لكن علمك بتمكنك في علمك بأن في الجملة يكفيك في الاشتغال بالمحادثة وعجزك عن إدراك تلك الكيفية بكيفيتك من التذكر ذلك ليس منك بل ههنا سر آخر وهو أنك لما عجزت عن إدراك ماهية التذكر والذكر مع أنه صعبك فأتى بتمكنك بالتوقف على كنه المذکور مع أنه أبعد الأشياء مناسبة منك فيبحث من جعل أظهر الأشياء أخصاها ليتوصل العبد به إلى كنهه عجزه ونهاية قصوره فحينئذ يظالم شيئاً من مبادئ مفادير أسرار كونه طامعاً باطنياً . وسابغها : المعرفة وقد اختلعت الأحوال في تفسير هذه اللفظة فمنهم من قال انعرف إدراك الجزئيات والعلم إدراك الكلبيات وآخرين قالوا المعرفة التصور والعلم هو التصديق وهؤلاء جعلوا العرفان أعظم درجة من العلم قالوا لأن تصديقتنا باستناد هذه الحسوسات إلى موحود واجب الوجود أمر معلوم بالضرورة فاما تصور حقيقته فأمر فوق الطافة لبشرية ولأن الشيء ما لم يعرف وجوده فلا تطلب ماهيته فعلى هذا الطريق كل عارف عالم وليس كل عالم عارفاً ولذلك فإن الرجل لا يسمى بالعارف إلا إذا توغل في مبادئ العلم وترقى من معارفها إلى مقاديرها ومن مبادئها إلى غياتها بحسب الطاقة البشرية وفي الحقيقة فإن أحدنا من البشر لا يعرف الله تعالى لأن الاطلاع على كنهه هوته وسر ألوهيته محال . وآخرين قالوا من أدرك شيئاً وانحفظ أثره في نفسه ثم أدرك ذلك الشيء ثانياً ويعرف أن هذا الإدراك الذي أدركه ثانياً هو الذي أدركه أولاً فهذا هو المعرفة فقال : عرفت هذا الرجل وهو فلان الذي كنت رأيت وقت كذا . ثم في النفس من يقول يقدم الأرواح ومنهم من يقول بتقديمها على الأبدان ويقول إنها هي الدر المستخرج من صلب آدم عليه السلام وإنما أقرت بالأنفية واعترفت بالربوبية إلا أنها كظلمة العلاقة البدنية تسببت مولاهما فإذا عادت إلى نفسها متخلصة من ظلمة بدن وحاربة الجسم عرفت ربها وعرفت أنها كانت عارفة به فلا جرم سمي هذا الإدراك عرفتاً . وثامها : الفهم وهو تصور الشيء من لفظ الخطاب والافهام هو اتصال الفهم باللفظ إلى فهم السامع . وثاسعها : الفقه وهو العلم بفرض المخاطب من خطابه يقال فقهت كلامك أي وفقت على غرضك من هذا الخطاب ثم إن كهار قرئش لما كانوا أرياف الشبهات

والشهوات فما كانوا يفكرون على ما في تكاليف الله تعالى من المنافع العظيمة لا جرم فإن تعالى (لا يكادون يفقهون قولا) أي لا يفكرون على المقصود الأصلي والغرض الحقيقي . وعاشروا : العقل وهو العلم بصفات الأشياء من حسناتها وقبحها وكما لها وتقصاها فإنك متى علمت ما فيها من النصار والنافع صار علمك بما في الشيء من النفع داعياً لك إلى الفعل وعلمك بما فيه من الضرر داعياً لك إلى الترك فنصار ذلك العلم مانعاً من الفعل مرة ومن الترك أخرى فيجري ذلك العلم مجرى عقل النافعة . ولهذا لا سئل بعض الصالحين عن العقل ، قال هو العلم بخير الخيرين وشر الشرين ولما سئل عن العقل قال العقل من عقل عن الله أمره ونهيه . فهذا هو المقدر الثلاثي بهذا الشكل والاستقصاء فيه يجيء في موضع آخر إن شاء الله تعالى . الحادي عشر : الذرية وهي المعرفة الحاصلة بضرب من الحيل وهو تقديم المقدمات واستعمال البرهنة وأصله من ذريت الصيد والذرية لما يتعلم عليه الفطن والمثري يقال لا يصلح به الشعر وهذا لا يصح إطلاقه على الله تعالى لامتناع الفكر والحيل عليه تعالى . الثاني عشر : الحكمة : وهي اسم لكل علم حسن ، وعمل صالح وهو بالعلم العمل أخص منه بالعلم النظري وفي العمل أكثر استعمالاً منه في العلم ، ومنها يقال أحكم العمل إحكاماً إذا اتقته وحكمه يكذا حكماً والحكمة من الله تعالى خلق ما فيه منفعة العباد ومصلحتهم في الحال وفي المال ومن العباد أيضاً كذلك ثم حدثت الحكمة بالفاظ مختلفة فقبل هي معرفة الأشياء بحقائقها ، وهذه إشارة إلى أن إدراك الجزئيات لا كمال فيه لأنها إدراكات متغيرة . فأما إدراك الماهية ، فإنه باق مضمون عن التغير والتبدل وقيل هي الاثبات بالفعل الذي عاقبته محمودة وقيل هي الاقتناء بالخالق سبحانه وتعالى في السيادة بقدر الطاقة البشرية وذلك بأن يجتهد بأن يتزه علمه عن الجهل وفعله عن الجور وجوده عن البخل وحلمه عن السفه . الثالث عشر : علم اليقين وعين اليقين وحسن اليقين فالوا ان اليقين لا يحصل إلا إذا اعتقد أن الشيء كذا وأنه ممنوع كون الأمر بخلاف معتقده إذا كان كذلك الاعتقاد موجب هو اما بديهية المفطرة وإما نظر العقل . الرابع عشر : الذهن وهو قوة النفس على اكتساب العلوم التي هي غير حاصلة وتغني القول فيه أنه سبحانه وتعالى خلق الروح خائفاً عن تحقيق الأشياء وعن العلم بها كما قال تعالى (والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً) لكنه سبحانه وتعالى إنما خلقها للطاعة على ما قال تعالى (وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون) والطاعة مشروطة بالعلم قال في موضع آخر (وأقم الصلاة لذكرى) فيبين أنه أمر بالطاعة لغرض العلم والعلم لا بد منه على كل حال فلا بد وأن تكون النفس متسكة من تحصيل هذه المعارف والمعلوم فأعطه الحق سبحانه من الخواص ما أعان على تحصيل هذا الغرض فقال في السمع (وهديناه المنجدين) وقال في البصر (سخرهم آياتنا في الأفق وفي أنفسهم) وقال في الفكر (وفي أنفسكم أفلا تبصرون) فإذا نظرت هذه القوى

صار الروح الجاهل علماً وهو معنى قوله تعالى (المرجع علم القرآن) فالحاصل أن استعداد النفس لتحصيل هذه المعارف هو الذهن . الخامس عشر : الفكر وهو اتصال الروح من التصديقات الحاضرة إلى التصديقات المستحضرة قال بعض المحققين إن الفكر يجري مجرى المنحصر إن الله تعالى في استئزال العلوم من عنده . السادس عشر : الخلد ولا شك أن الفكر لا يتم عمله إلا بوجود شيء يتوسط بين طرفي المجهول لتبصير النسبة المجهولة معلومة فإن النفس حال كونها جاهلة بأنها واقعة في طرفة ولا بد لها من قائد يقودها وسائق يسوقها وذلك هو المتوسط بين الطرفين وله إن كل واحد منهما نسبة خاصة فيتولد من نسبتها اليها مقدمتان فكل مجهول لا يحصل العلم به إلا بواسطة مقدمتين معلومتين والمقدمتان هما كالشاهدين فكما أنه لا بد في الشرع من شاهدين فكذلك لا بد في العقل من شاهدين وهما المقدمتان الثنائتان تتيجان المطلوب فاستعداد النفس لوجود ذلك المتوسط هو الخلد . السابع عشر : الذكاء وهو شدة الخلد وكثاله ويلوغة . الغاية القصوى وذلك لأن الذكاء هو المضاء في الأمر وسرعة القطع بالخبر وأصله من ذك النار وذك الريح وشاة مذكاة أي مدرك ذهبها بحددة لسكين . الثامن عشر : الفطنة وهي عبارة عن التنبه لشيء قصد تعريضه ولذلك فإنه يستعمل في الأكثر في استنباط الأحكام والرموز . التاسع عشر : الحاضر وهو حركة النفس نحو تحصيل الدليل وفي الحقيقة ذلك المعلوم هو الحاضر بالبال والحاضر في النفس ولذلك يقال : هذا خطر يبالي إلا أن النفس لما كانت محلاً لذلك المعنى الحاضر حتمت خطراً إطلافاً لإسم الحال على المحل . العشرون : الوهم وهو الاعتماد المرجوح وقد يقال إنه عبارة عن الحكم بأشياء جزئية غير محسوسة لأشخاص جزئية جسمانية كحكم السفلة بصدقة الأم وعداوة المؤذي . الحادي والعشرون : الظن وهو الاعتماد الراجح ولما كان قبول الاعتقاد للقوة والضعف غير مضبوط فكذلك مراتب الظن غير مضبوطة فلذلك قيل إنه عبارة عن ترجيح أحد طرفي المعتقد في القلب على الآخر مع تحوير الطرف الآخر ثم إن الظن لثانوي في القوة قد يطلق عليه اسم العلم فلا جرم قد يطلق أيضاً على العلم اسم الظن كما قال بعض المحققين في قوله تعالى (الذين يظنون أنهم ملائقوا ربهم) قالوا إنما أطلق لفظ الظن على العلم ههنا لرجحيهما أحدهما : انتبيه على أن عدم أكثر الناس في الدنيا بالاضافة إلى علمه في الآخرة كالظن في جنب العلم . والثاني : أن العلم الحقيقي في الدنيا لا يكاد يحصل إلا للنبیین والصديقين الذين ذكرهم الله تعالى في قوله تعالى (الذين آمنوا بالله ورسوله ثم لم يرتابوا) وأعلم أن الظن كان عن إمارة قوية قبل ومدح وعليه مدار أكثر أحوال هذا العلم . وإن كان عن إمارة ضعيفة ثم كثوله تعالى (إن الظن لا يعنى عن الحق شيئاً) وقوله (إن بعض الظن إثم) الثاني والعشرون : الخيال . وهو عبارة من

الصورة لبقية من المحسوس بعد غيبته . ومنه ، لطيف السواد من صورة المحسوس خيالاً ، وخيال قد يقال لتلك الصورة في التام وفي البقطة ، ولطيف لا يقال إلا فيما كان في حال انوم .

الثالث والعشرون : البدعة وهي المعرفة لفاصلة امتداه في النفس لا بسبب التفكير كعلبك بأن الواحد نصف الاثنين . الرابع والعشرون : الأوليات وهي اليدييات بعينها والسبب في هذه التسمية أن الذهن يلحق بمحمول القضية بموضوعها أولاً ولا بتوسط شيء آخر فاما الذي يكون بتوسط شيء آخر . فذلك المتوسط هو المحمول أولاً . الخامس والعشرون : الروية ، وهي ما كان من المعرفة بعد فكر كثير ، وهي من روى ، السادس والعشرون : الكياسة . وهي تمكن النفس من استنباط ما هو أنتفع . وهذا قال عليه الصلاة والسلام : الكيس من دان نفسه وعمل لما بعد الموت . من حيث إنه لا خير يصل إليه الانسان أفضل مما بعد الموت . السابع والعشرون : الخبرة ، وهي معرفة يتوصل إليها بطريق التجربة ، يقال خبرته قال أبو الدرداء : وجدت الناس أحمر نعله . وقيل هو من قولهم : ناقة خبيرة . أي غزيرة اللبن ، فكان الخبر هو غزارة المعرفة . ويحوز أن يكون قولهم ناقة خبيرة : هي المخبر عنها بغزارتها . الثامن والعشرون : الرأي ، وهو حاسة الحاضر في المقدمات التي يرمى منها إنتاج المطلوب ، وقد يقال للقضية المستنتجة من الرأي رأي . والرأي للتفكير كالألة للصانع ، ولهذا قيل : إناك والرأي القطير ، وقيل : دع الرأي نصب . التاسع والعشرون : الفراسة وهي الاستدلال باحق الظاهر على تخلف الباطن ، وقد نبه الله تعالى على صدق هذا الطريق بقوله تعالى : (إن في ذلك لآيات للمتوسمين) وقوله تعالى (نعرفهم بسماهم) وقوله تعالى (ونعرفهم في غن القول) واشتقاقها من قولهم : فرس السبع الشاة ، فكانت الفراسة اختلاس المعارف ، وذلك ضربان : ضرب يحصل للانسان عن حاضر ولا يعرف له سبب . وذلك ضرب من الأغام بل ضرب من الوحي ، ويؤيد عن النبي ﷺ بقوله (إن في أمي لمحدثين وإن عمر لمنهم) ويسمى ذلك أيضاً التف في الروح ، والضرب الثاني من الفراسة ما يكون بصناعة متعلمة وهي الاستدلال بالاشكال الظاهرة على الأخلاق الباطنة وقال أهل المعرفة في قوله تعالى (أقمن كذن على بينة من ربه ويتلوه شاهد منه) إن الشبهة هو القسم الأول وهو إشارة إلى صفاء جوهر الروح والشاهد هو القسم الثاني وهو الاستدلال بالاشكال على الأحوال .

﴿ المسألة التاسعة ﴾ قوله تعالى (وعلم آدم الأسماء كلها) وقوله (لا علم لنا) لا ما علمت (وقوله (الرحمن علم القرآن) لا ينفي وصف الله تعالى بأنه معلم لأنه حصل في هذه اللفظة تعارف على وجه لا يجوز إطلاقه عليه وهو من يجترف بالتعليم والتلقين وكما لا يقال للمدرس معلم مطلقاً حتى لو أوصى لمتعلمين لا يدخل فيه المدرس فكذلك لا يقال لله أنه معلم

قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ ﴿١٢٧﴾ قَالَ بَشَأْ أُمْرُؤٍكُمْ بِأَمْرِهِمْ فَمَا أُنْذِرُهُمْ فَاتَّخَذُوا مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِمْ حِصَابًا وَمِنْ خَلْفِهِمْ حِصَابًا وَمِنْ أَيْمَانِهِمْ حِصَابًا وَمِنْ شَمَائِلِهِمْ حِصَابًا وَمِنْ دُونِ ذَلِكَ أَعْلَمُ بِمَا تَعْمَلُونَ ﴿١٢٨﴾

إلا مع التقييد ولولا هذا التعريف لحس اطلاعنا عليه بل كان يجب أن لا يعمل إلا به تعالى لأن المعلم هو الذي يحصل العلم في غيره ولا فائدة على ذلك لأحد إلا الله تعالى .

قوله تعالى ﴿ قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ ﴾ . قال با أدب أنبئهم بأسرته فلما أنبأهم بأسرهم قال ألم أقل لكم نبي أعلم غيب السموات والأرض ونعم ما تبصرون وما كنتم تكتمون ﴿ ١٢٨ ﴾ .

اعلم أن الذين اعتقدوا أن الملائكة أنما بالمعصية في قلوبهم (أن جعل فيها من يصد فيها) قالوا وبهم لما عرفوا خفائهم في هذا السبيل رجعوا وناسوا واعتدوا عن خطيئتهم بنفوسهم (سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا) والذين أنكروا معصيتهم ذكروا في ذلك وجهين . الأول : أنهم إنما قالوا ذلك على وجه الاعتراف بالعجز والتسليم بأنهم لا يعلمون ما سئلوا عنه وذلك لأنهم قالوا إنما لا نعلم إلا ما علمتنا فهذا لم نعلم ذلك فكيف نعلمه ، الثاني : أن الملائكة إنما قالوا (أن جعل فيها) لأن الله تعالى أعلمهم ذلك فكأنهم قالوا إنك أعلمت أنهم يفسدون في الأرض ويستفكرون الدعاء فتسألك أن تجعل فيها من يفسد فيها وأما هذه الأسماء فأنك ما علمتنا كيفيتها فكيف نعلمها . وههنا مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ : احتج أصحابنا بقوله تعالى (لا علم لنا إلا ما علمتنا) على أن لمعارف مخلوقة لله تعالى وقيل المعترضة المراد أنه لا علم إلا من جهته إما بالتعليم وإما بتعصب الدلالة والجواب أن التعليم عبارة عن تحصيل العلم في الغير كالتسوية وأنه عبارة عن تحصيل لسواد في الغير لا يقال التعليم عبارة عن إفادة الأمر الذي يترتب عليه العلم لو حصل الشرع وانقض المانع ولذلك يقال علمته فما تعلم والأمر الذي يترتب عليه العلم هو وضع الدليل وأنه تعالى قد فعل ذلك لأننا نفوق المؤثر في وجود العلم ليس هو ذاته الدليل بل انظر في الدليل وذلك النظر فعل لعمد فممكن بكون حصول ذلك العلم بتعميم الله تعالى وأنه يناقض قوله (لا علم لنا إلا ما علمتنا) .

﴿ المسألة الثانية ﴾ - احتج أهل الإسلام بهذه الآية على أنه لا سبيل إلى معرفة المغيبات إلا بتعليم الله تعالى وأنه لا يمكن التوصل إليها بعلم النجوم والكهانة والعزامة والظن . قوله تعالى (وضده منافع الغيب لا يعلمها إلا هو) وقوله (عالم الغيب فلا يظهر على غيبه أحداً) إلا من ارتضى من رسول) وللمنجم أن يقول للمعترى إذا فسرت التهليم بوضع الدلائل فيصنعي حركات النجوم دلالة خلقها الله تعالى على أحوال هذا العظم فإذا استدلت بها على هذه كان ذلك أيضاً بتعليم الله تعالى ، ويمكن أن يقال أيضاً إن الملائكة لما هجروا عن معرفة الغيب فلان يعجز عنه "حذفنا كان أولى .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ العليم من صفات المبالغة في العلم ، والمبالغة التامة لا تتحقق إلا عند الإحاطة بكل المعلومات ، وما ذاك إلا هو سبحانه وتعالى ، فلا جرم ليس العليم المطلق إلا هو ، فلذلك قال إنك أنت العليم الحكيم) على سبيل الحصر .

﴿ المسألة الرابعة ﴾ الحكيم يستعمل على وجهين . أحدهما : بمعنى العليم فيكون ذلك من صفات الذات ، وعلى هذا التفسير نقول : إنه تعالى حكيم في الأزل . الآخر : أنه الذي يكون فاعلاً لا اعتراض لأحد عليه . فيكون ذلك من صفات الفعل ، فلا نقول إنه حكيم في الأزل والأقرب ههنا أن يكون المراد هو المعنى الثاني وإلا لزم التكرار ، فكان الملائكة قالت : أنت العالم بكل المعلومات فأمكنك تعليم آدم ، وأنت الحكيم في هذا الفعل المصيب في . ومن ابن عباس : أن مراد الملائكة من الحكيم ، أنه هو الذي حكم بجعل آدم خليفة في الأرض .

﴿ المسألة الخامسة ﴾ أن الله تعالى لما أمر آدم عليه السلام بأن يخبرهم عن أسماء الأشياء وهو عليه الصلاة والسلام أخبرهم بها فلما أخبرهم بها قال سبحانه وتعالى لهم عند ذلك (ألم أقل لكم إني أعلم غيب السموات والأرض) والمراد من هذا الغيب أنه تعالى كان عالماً بأحوال آدم عليه السلام قبل أن يخلقه وهذا يدل على أنه سبحانه وتعالى يعلم الأشياء قبل حدوثها ، وذلك يدل على بطلان مذاهب هشام ابن الحكم في أنه لا يعلم الأشياء إلا عند وقوعها ، فإن قيل الإيمان هو العلم ، نقول تعالى (يؤمنون بالغيب) يدل على أن المعبود يعلم الغيب فكيف قال ههنا (إني أعلم غيب السموات والأرض) والاشعار بأن علم الغيب ليس إلا في وأن كل من سواي فهم حائلون عن علم الغيب وجوابه ما تقدم في قوله (الذين يؤمنون بالغيب) أما قوله (وأعلم ما تبذرون وما كنتم تكتمون) ففيه وجوه . أحدها ما روى الشعبي عن ابن عباس وابن مسعود رضي الله عنهم أن قوله (وأعلم ما تبذرون) أراد به قولهم (أتعمل فيها من يفسد فيها) وقوله (وما كنتم تكتمون) أراد به ما أسر إليس في نفسه من الكبر وأن لا يسجد وثانيها : (إني أعلم ما لا تعلمون) من الأمور الغائبة والأسرار الخفية التي يظن في

الظاهر أنه لا مصلحة فيها ولكني لعلمي بالأسرار الغيبية أعلم أن المصلحة في خلقها .
 ونالها : أنه تعالى خلق آدم وأت الملائكة خلقاً عجيباً فقالوا ليكن ما شاء فلن يخلق ربنا خلقاً
 إلا كنا أكرم عليه منه فهذا الذي كنموا ويحوز أن يكون هذا القول سرّاً أسروه بينهم مايداه
 بعضهم لبعض وأسروه عن غيرهم فكان في هذا الفعل الواحد إبداء وكتمان . وربيعها : وهو
 قول الحكماء أن الأقسام خمسة لأن الشيء إما أن يكون خيراً محضاً أو شراً محضاً أو مختزلاً وهى
 تقدير الاعتزاج فإما أن يعتدل الأخرى أو يكون الخير غالباً أو يكون الشر غالباً أما الخير
 المحض فالحكمة تقتضى إيجاده وأما الذي يكون فيه الخير غالباً فالحكمة تقتضى إيجاده لأن ترك
 الخير الكثير لأجل الشر القليل شر كبير فالملائكة ذكروا الفساد والقتل وهو شر قليل بالنسبة إلى ما
 يحصل منهم من الخيرات بقوله (إني أعلم عيب السموات والأرض) فأعرف أن خيرهم غالب
 على هذه الشرور فاقنصت الحكمة إجمدهم ونكرتهم .

في المسألة السادسة : أعلم أن في هذه الآية خوفاً عظيماً وفرحاً عظيماً أما الخوف فلأن
 تعالى لا يخفى عليه شيء من أحوال الصائرين فيجب أن يجتهد المرء في تصفيه بطنه وإن لا يكون
 بحيث يترك المعصية لأطلاع الخلائق عليها ولا يتركها عند اطلاع الخالق عليها والأخبار مؤكدة
 لذلك أحدها : روى عدي بن حاتم أنه عليه الصلاة والسلام قال : يؤنى بناس يوم القيامة
 فيؤمر بهم إلى الجنة حتى إذا دنوا منها ووجدوا رائحتها ونظروا إلى قصورها وإلى ما أعد الله
 لأهلها نوذروا أن أصرفهم عنها لا مصيب لهم فيها فيرجعون عنها حسرة ما رجع أحد عنها
 ويقولون يا ربنا لو أدخلتنا النار قبل أن نرى ما أوتينا من ثوابك وما أعددت فيها لأوليائك
 كان أهن علينا : فتجدوا ذلك أودت لكم كنتم إذا خلوتهم بارزتموني بالعظام وإذا لفيتهم
 الناس لقيتموهم بالحجة : فحينئذ تراهم الناس بخلاف ما تصفرون عليه في قلوبكم حينئذ
 الناس ولم تهابوني اجلتم الناس ولم تملوهم تركتم المعاصي فبناس ولم تنكروها لأجلي كنت
 أهون الناظرين عليكم فاليوم أدينكم أليم عذابي مع ما حرمتكم من التميم ، وثانيها ، قال
 سلمان بن علي الحميد الطويل : عظمي فقال إن كنت إذا عصيت الله حلياً ظننت أنه يراك
 فلنقد اجترأت على أمر عظيم ، وإن كنت ظننت أنه لا يراك فلنقد كفرت . وثالثها : قال حاتم
 الأصم : ظهر نفسك في ثلاثة أحوال : إذا كنت عاملاً بالجوارج فاذكر نظر الله إليك . وإذا
 كنت قائلاً فاذكر سمع الله إليك . وإذا كنت ساكناً عاملاً بالضمير فاذكر علم الله بك إذ هو
 بقول (إنسى معكم أسمعي وأرى) . وربيعها : أعلم أنه لا اطلاع
 لأحد على أسرار حكمة الله تعالى ، فالملائكة وقع نظره على الفساد والقتل فاستحقروا البشر .
 ووقع نظره على خاعة إبليس فاستعظموه ، أما علام النيوب فإنه كان عاداً بأنهم وإن أنوا
 بالفساد والقتل أنكنهم سيأتون بعده بقولهم (ربنا ظلمنا أنفسنا) وإن إبليس وإن أنسى

وإذ قلنا للملائكة تسجدوا لآدم فسموه وإلا إلا إيليس أن واستكبر وكان من الكافرين ﴿١٦﴾

الطاعت فكانت سيأتي بعدها بقوله (أنا خير منه ، ومن شأن العقل أن لا يعتمد على ما يراه وإن يكون أبداً في الحرف والوجل ، فقله تعالى (إني أعلم غيب السموات) معناه أنا الذي أعرف الظاهر والباطن والواقع والتوقع وأعلم أن ما تروته عابداً مطيعاً سيكفر ويعد عن حضرتي ، ومن تروته فاسقاً بعيداً سيقرب من خدمتي ، فالحق لا يمكنهم أن يخرجوا عن حجاب الجهل ولا يتيسر لهم أن يخفوا أستاذ العجز فإنهم لا يحيطون بشيء من عهده . ثم إنه سبحانه حفل من علم الغيب وعجز الملائكة أن أظهر من البشر كمال العبودية ومن أشد ساكني السموات عبادة كمال الكفر لئلا يختر أحد بمصلته ويفوضوا معرفة الأشياء إلى حكمة الخلق ويزيلوا الاعتراض بالقلب واللسان عن مهنوعاته وبعدهاته .

قوله تعالى ﴿١٦﴾ وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إيليس أبي واستكبر وكان من الكافرين ﴿١٧﴾ .

اعلم أن هذا هو النعمة الرابعة من تسعة العظمة على جميع البشر وهو أنه سبحانه وتعالى جعل أبانا مسجود الملائكة وذلك لأنه تعالى فكر تخصيص آدم بالخلافة أولاً ثم تخصيصه بالعلم الكثير ثانياً ثم بلوغه في العلم إلى أن صارت الملائكة عاجزين عن بلوغ درجته في العلم وذكر الآن كونه مسجوداً للملائكة ، وههنا مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ الأمر بالسجود حصل قبل أن يسوي الله تعالى خلقه آدم عليه السلام بدليل قوله (إني خالق بشراً من طين فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين) وظاهر هذه الآية يدل على أنه عليه السلام قد صار حياً صار مسجود الملائكة لأن القاء في قوله (فقعوا) للتخصيص وعلى هذا التقدير يكون تعليم الأسماء ومناظرته مع الملائكة في ذلك حصل بعد أن صار مسجود الملائكة .

﴿ المسألة الثانية ﴾ أجمع المفسرون على أن ذلك السجود ليس سجود عبادة لأن مسجود العبادة لعبر الله كفر والأمر لا يرد بالكفر ثم اختلفوا بعد ذلك على ثلاثة أقوال . الأول : أن ذلك السجود كان لله تعالى ولم يعبه السلام كان كاتبة ومن الناس من طعن في هذا القول من وجهين . أنه لا يقال صليت للقبلة بل يقال صليت إلى القبلة فلو كان آدم عليه السلام قبله لذلك السجود لوجب أن يقال اسجدوا إلى آدم فنيا لم يرد الأمر هكذا بل قيل اسجدوا لآدم علماً أن آدم عليه السلام لم يكن قبله . الثاني : إن إيليس قال أرايتك هذا الذي كرهت

على أي أن كونه مسجوداً يدل على أنه أعظم حالاً من الساجد ولو كان قبلة لما حصلت هذه الدرجة بدليل أن محمداً عليه الصلاة والسلام كان يصلي إلى الكعبة وسيمر أن تكون الكعبة أفضل من محمد ﷺ . والحراب عن الأول أنه كما لا يجوز أن يقال صليت إلى القبلة جزأً أن يقال صليت للقبلة والدليل عليه القرآن والشعر ، أما القرآن فقوله تعالى (أقم الصلاة لذكرك الشمر) والصلاة لله لا لذلوك . فإذا حار ذلك علم لا يجوز أن يقال صليت للقبلة مع أن الصلاة تكون لله تعالى لا للقبلة ، وأما الشعر فقول حسان :

ما كنت أعرف أن الأمر منصرف عن هاشم ثم منها عن أبي حمزة
أليس أول من صلى لمبائلكم وأعترف بأساس بالقرآن والسنة

قوله صلى لمبائلكم نص على التقصود . وبحجاب عن الثاني أن إبليس شكاً تكريماً وذلك التكريم لا نسلم أنه حصل بمجرد تلك المسجودية بل لعله حصل بذلك مع أمور أخرى هذا ما في القول الأول أما القول الثاني فهو أن السجدة كانت لآدم عليه السلام تعظيماً له وتحمية له كالسلام منهم عليه ، وقد كانت الأمم السالفة تفعل ذلك كما يحكي المسلمون بعضهم بعضاً بالسلام وقال قتادة في قوله (وخرؤا له سجداً) كانت تحية لناس يومئذ سجدوا بعضهم لبعض . وعن مصيب أن معاذاً لما قدم من اليمن سجد للنبي ﷺ فقال يا معاذ ما هذا إن اليهود تسجد لعظمتها وعلمائها ورأيت النصارى تسجد لقساها وبخارتها قلت ما هذا قالوا تحية الأنبياء فقال عليه السلام كذبوا على أنبيائهم . وعن الثوري عن سفيان عن هاني قال دخل الجاثليق عن علي بن أبي طالب فأراد أن يسجد له فقال له علي اسجد لله ولا تسجد لي . وقال عليه الصلاة والسلام لو أمرت أحداً أن يسجد لغير الله لأمرت المرأة أن تسجد لزوجها لعظم حقه عليها . القول الثالث أن السجود في أصل اللغة هو الانقياد والخضوع قال الشاعر :

(ترى الأكمل منها سجداً للمحوجر) .

أي ثلاث الحيات الصغار كانت مدلفة لخوافر الخيل ومنه قوله تعالى (والنجم والسحر يسجدان) واعلم أن القول الأول ضعيف لأن المقصود من هذه القصة شرح تعظيم آدم عليه السلام ، وجعله مجرد القبلة لا بقصد تعظيم حاله وأما القول الثالث فضعيف أيضاً لأن السجود لا شك أنه في عرف الشرع عبارة عن وضع الطبيعة على الأرض فوجب أن يكون في أصل اللغة كذلك لأن الأصل عدم التغيير فإن قبل السجود والعبادة لغير الله لا يجوز قلنا لا نسلم أنه عادة ، بانه أن الفعل قد يصير بالمواضعة متبداً كالقول بين ذلك أن قيام أحدنا للتغير بغيد من الأعطام مما يعيده القول وما ذاك إلا للعادة وإذا ثبت ذلك لم يمتنع أن يكون في بعض الأوقات سقوط الإنسان على الأرض وبالصفاة الجبين بها عقيداً خضياً من التعظيم وإن لم يكن

إلا ثبت أن معاد من أن ع حير به الشئ أو البين ثم رجع منها إلا بعد وفاة الرسول ﷺ .

ذلك عبادة وإذا كان كذلك لم يمتنع أن يتعبد الله الملائكة بذلك إظهاراً لربعته وكرمه .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ اختصوا في أن إبليس هل كان من الملائكة ؟ قال بعض المتكلمين ولا سيما المعتزلة أنه لم يكن منهم وقال كثير من الفقهاء إنه كان منهم واحتج الأولون برجوه . أحدها : أنه كان من الجن فوجب أن لا يكون من الملائكة وإنما قلنا إنه كان من الجن لقوله تعالى في سورة النكهة : إلا إبليس كان من الجن . وعنه أن من الناس من ظن أنه لما ثبت أنه كان من الجن وجب أن لا يكون من الملائكة لأن الجن ينسب مخالف لذلك وهذا ضعيف لأن الجن مأخوذ من الاجتماع وهو الشتر ولهذا سمي الجن جنيناً لأجتنائه ومنه لجة لكونها سائرة ولجة لكونها مسترة بالأغصان ومنه الجشون لاستسار البطن فيه . ولما ثبت هذا والملائكة مشهورون عن العيون وجب إطلاق لفظ الجن عليهم بحسب اللغة ثبت أن هذا القدر لا يفيد المقصود فنقول : لما ثبت أن إبليس كان من الجن وجب أن لا يكون من الملائكة لقوله تعالى (ويوم نحشرهم جميعاً ثم نقول للملائكة أهولاء إياكم كانوا يعبدون قالوا سبحانك أنت ولينا من دونهم بل كانوا يعبدون احش) وهذه الآية صريحة في الفرق بين الجن والملائكة . فمن قبل لا مسلم أنه كان من الجن إما لقوله تعالى (كان من الجن) فإنه لا يجوز أن يكون المراد كان من الجنة على ما روي عن ابن مسعود أنه قال كان من الجن أي كان حازن الجنة ؟ مسلماً ذلك لكن لم لا يجوز أن يكون قوله من الجن أي صار من الجن كما أن قوله وكان من الكافرين أي صار من الكافرين مسلماً أن ما ذكرت يدل على أنه من الجن فلم ثبت أن يكون من الجن بما في كونه من الملائكة وما ذكرتم من الآية معارضة الآية أخرى وهي قوله تعالى (وجعلوا بينه وبين الجنة نسباً) وذلك لأن نريشاً قالت : الملائكة بسبح الله هذه الآية تدل على أن الملك يسمى جناً ؟ وجواب : لا يجوز أن يكون المراد من قوله (كان من الجن) أنه كان حازن الجنة لأن قوله إلا إبليس كان من الجن يشعر بتعليل تركه للعبادة لكونه جناً ولا يمكن تعليل ترك السجود بكونه حازناً للجنة فيظل ذلك قوله كان من الجن أي صار من الجن . قلنا هذا خلاف الظاهر فلا يصار إليه إلا عند الضرورة وأما قوله تعالى (وجعلوا بينه وبين الجنة نسباً) قلنا يتحمل أن بعض الكفار أثبت ذلك النسب في الجن كما أثبت في الملائكة وأيضاً فقد بينا أن الملك يسمى جناً بحسب أصل اللغة لكن لفظ الجن بحسب العرف المختص بغيرهم كما أن لفظ البداية وإن كان بحسب اللغة الأصلية يشاوب كل ما يبدى لكنه بحسب العرف يختص ببعض ما يبدى فتحمل هذه الآية على اللغة الأصلية ، والآية التي ذكرناها عن العرف لحادث وثانيها : أن إبليس له ذرية والملائكة لا ذرية لهم . إثبات فلما إن إبليس له ذرية بقوله تعالى في صفته (افتخره وذريته أولياء من دونه) وهذا صريح في إثبات لذرية له ، وإنما قلنا إن الملائكة لا ذرية لهم لأن الذرية إنما تحصل من الذكر والأنثى والملائكة لا أنثى فيهم لقوله تعالى

(وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن إناثاً أشهدوا خلقهم سكتهم سكتهم شهداتهم) أنكر على من حكم عليهم بالأنوثة فإذا انتفت الملائكة انفتحت لتوالد لا محالة فانتفت الذرية . وثالثها : أن الملائكة معصومون على ما تقدم بيانه . وليس لهم يكن كذلك موجب أن لا يكون من الملائكة . ورابعها : أن إبليس مخلوق من نار والملائكة فيسوا كذلك إما قلنا أن إبليس مخلوق من النار لقوله تعالى : **وَأَبْضَأَ فَلَانَهُ كَانَ مِنَ الْجِنِّ** لقوله تعالى (كان من الجن) والجن مخلوقون من النار لقوله تعالى (والنار عصفه من قبل من نار السموم) وقال (خلق الإنسان من صلصال كالفخار وخلق الجن من نار) وأما الملائكة ليسوا مخلوقين من النار بل من النور . فلم يروى لأحدهما عن عروبة عن عائشة عن رسول الله ﷺ أنه قال خلقت الملائكة من نور وخلق الجن من نار . ولأن من المشهور الذي لا يدع أن الملائكة روحانيون . وقيل إنما سموا بذلك ، لأنهم خلقوا من الريح أو الروح . وخامسها : أن الملائكة رسل لقوله تعالى (جاعل الملائكة رسلاً) ورس الله معصومون ، لقوله تعالى (الله أعلم حيث يجعل رسالته) فلما لم يكن إبليس كذلك وجب أن لا يكون من الملائكة واحتج القائلون بكونه من الملائكة بأمرين : الأول : أن الله تعالى استثناء من الملائكة والاستثناء بعد إخراج ما لولا لدخول (لصح دعوى) وذلك يوجب كونه من الملائكة لا يفتل الاستثناء المقتطع مشهور في كلام العرب ، قال تعالى (وإذا قال إبراهيم لأبيه وقومه إنني براء منكم فاصبروا) وقال تعالى (لا يسمعون فيها دعواً ولا نائهاً إلا قليلاً سلاماً) وقال تعالى (لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض) وقال تعالى (وما كان مؤمن أن يقتل مؤمناً إلا خطأ) وأيضاً فلأنه كان جنباً وهداً بين الألوف من الملائكة . فعملوا عليه في قوله (مسجوداً) ثم استثنى هو منهم استثناء واحد منهم ، لأن نقول : كل واحد من هذين الوجهين عن خلاف الأصل ، فذلك إنما يفسر إليه عند الضرورة ، والدلائل التي ذكرناها في نفي كونه من الملائكة ، ليس فيها إلا الاعتقاد عن العمومات ، فلو جعده من الملائكة لزم تخصيص ما عولم عليه من العمومات ، وتو قلنا إنه ليس من الملائكة ، إنما هي الاستثناء على الاستثناء المقتطع ، ومعلوم أن تخصيص العمومات أكثر في كتاب الله تعالى من حيث الاستثناء على الاستثناء المقتطع فكان قولنا أولى . وأيضاً فالاستثناء مشتق من الشيء والصرف ومعنى الصرف إنما يحقق حيث لولا الصرف لدخل الشيء ، لا يدخل في غير جنسه فيمتنع تحقق معنى الاستثناء فيه . وأما قوله إنه جنى واحد بين الملائكة فنقول إنما يجوز إخراج حكم الكثير على القليل إلا كان ذلك القليل ساقط العبارة غير ملتبس إليه وأما إذا كان معظم الحديث لا يكون إلا عن ذلك الواحد ثم يجر آخر ، حكم غيره عليه (المجبة الثانية) فقولنا لم يكن إبليس من الملائكة لما كان قوله (وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم)

متناولاً له ، ولو لم يكن متناولاً له لاستحان أن يكون تركه للسجود إياه واستكباراً ومعصية ، واستحق الذم والعقاب ، وحيث حصلت هذه الأمور علمت أن ذلك الخطاب يتناول ولا يتناول ذلك الخطاب إلا إذا كان من الملائكة ، لا يقال إنه وإن لم يكن من الملائكة إلا أنه نشأ معهم وطالت مخالطته بهم والتصق بهم ، فلا جرم يتناول ذلك الخطاب وأيضاً فلم لا يجوز أن يقال : إنه وإن لم يدخل في هذا الأمر ، ولكن الله تعالى أمره بالسجود بلفظ آخر ما حكاه في القرآن بدليل قوله (ما منعك أن لا تسجد إذ أمرتك) لآما نقول : أما الأول فجوابه أن المخالطة لا توجب ما ذكرناه ، ولهذا قلنا في أصول الشريعة إن خطاب المذکور لا يتناول الإثبات وبالعكس مع شدة المخالطة بين الصنفين ، وأيضاً فثبته المخالطة بين الملائكة وبين إبليس لا لم تمنع اختصار النفس على إبليس فكيف تمنع اختصار ذلك التكليف على الملائكة ؛ وأما الثاني فجوابه أن ترتيب الحكم على الموصوف مشعر بالعلّة ، علماً بذكر قوله أبي واستكبر عقيب قوله (وإذا قمنا للملائكة اسجدوا لآدم) اشعر هذا التعقيب بأن هذا الإلهام إنما حصل بسبب مخالفة هذا الأمر لا بسبب مخالفة أمر آخر فهذا ما عطيني في الجانبين والله أعلم بحقائق الأمور .

في المسألة الرابعة : أعلم أن جماعة من أصحابنا يحتجون بأمر الله تعالى للملائكة بسجود آدم عليه السلام على أن آدم أفضل من الملائكة فראياً أن تذكر ههنا هذه المسألة فنقول : قال أكثر أهل السنة : الأنبياء أفضل من الملائكة وقالت المعتزلة بل الملائكة أفضل من الأنبياء وهو قول جمهور الشيعة ، وهذا القول اختيار القاضي أبي بكر الباقلاني من المتكلمين منا وأبي عبد الله الحلي من فقهاءنا ونحن نذكر محصل الكلام من الجانبين : أما القائلون بأن الملائكة أفضل من البشر فقد احتجوا بالمرور . أحدها : قوله تعالى (ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته) في قوله (يستكبرون الليل والنهار لا يفترون) والاستدلال بهذه الآية من وجهين . الأول : أنه ليس المراد من هذه العندة عنية المكان والجهة فإن ذلك محال على الله تعالى بل عندية القرب والشرف ولما كانت هذه الآية واردة في صفة الملائكة علمنا أن هذا النوع من القربة والشرف حاصل لهم لا لعبادهم ولما قلنا أن يقول إنه تعالى أثبت هذه العندية في الآخرة لأجل المؤمنين وهو قوله (في مقعد صدق عند مليك مقتدر) وأما في الدنيا فقال عليه الصلاة والسلام حاكياً عنه سبحانه ، أنه عند المتكسرة قلوبهم لأجله ، وهذا أكثر إشعاراً بالتعظيم لأن هذا الحديث يدل على أنه سبحانه عند هؤلاء المتكسرة قلوبهم وما احتجوا به من الآية يدل على أن الملائكة عند الله تعالى ، ولا شك أن كون الله تعالى عند العبد أدخل في التعظيم ، من كون العبد عند الله تعالى . انوجه الثاني : في الاستدلال بالآية ، أن الله تعالى احتج بعدم استكبارهم على أن غيرهم وجب أن لا يستكبروا ولو كان البشر أفضل منهم لما تم

هذا الاحتجاج ، فإن السلطان إذا أراد أن يقرر على رعيته وجوب طاعتهم له يقول : الملوكة لا يستكبرون عن طاعتي ، فمن هؤلاء المساكين حتى يتعردوا عن طاعتي ! وبالجملة فمعلوم أن هذا الاستدلال لا يتم إلا بالقوى على الأضعف . ولما قيل أن يقول : لا نزاع في أن الملائكة أشد قوة وقوة من البشر ، ويكفي في صحة الاستدلال هذا الفخر من التفاوت ، فإنه تعالى يقول إن الملائكة مع شدة قوتهم واستيلائهم على أجرام السموات والأرض وأمتهم من الحرم والمرض وطول أعيادهم ، لا يتوكلون العبودية لحظة واحدة ، والبشر مع نهاية ضعفهم وقوتهم في أسرع الأحوال في المرض والحرم وأنواع الآفات ، أولى أن لا يتعردوا بهذا الفخر من التفاوت كاف في صحة هذا الاستدلال ، ولا نزاع في حصول التفاوت في هذه المعنى ، بما التزم في الأفضلية بمعنى كثرة الثواب ، فلم قلتم إن هذا الاستدلال لا يصح إلا إذا كان الملك أكثر ثواباً من البشر ، ولا يدعيه من دليل ؟ مع أن الشاهد إلى الفهم هو الذي ذكرناه . وثانيها : أنهم قالوا عبادات الملائكة أشد من عبادات البشر ، فتكون أكثر ثواباً من عبادات البشر ، وبما قلنا إنها أشد لوجوه . أحدها : أن ميلهم إلى التعبد أشد فتكون طاعتهم أشد ، وإنما قلنا إن ميلهم إلى التعبد أشد ، لأن العبد السليم من الآفات ، استغنى عن طلب الحاجات ، يكون أميل إلى التعم والألتزام من المنعم في الحاجات ، فانه يكون كالمضطرب في الرجوع إلى عبادة مولاه والاتجاه إليه ، ولهذا قال تعالى (فإذا ركبوا في العلك دعوا الله عخصين له الدين ، فلم نجاههم إلى البر إذا هم يشركون) ومعلوم أن الملائكة سكان السموات وهي جنات وبساتين ومواضع التنزه والراحة وهم آمنون من المرض والفقر ثم إنهم مع استكمال أسباب التعم هم أبداً لم يخلوا مشتغلون بالعبادة خاشعون وجلون مشفقون كأنهم مسجونون لا يلصقون إلى نعيم الجنان ولذلك بل هم مقبلون على الطاعات الشاقة مومضون بالخوف الشديد والفرع العظيم وكأنه لا يقدر أحد من بني آدم أن يبغى كذلك يوماً واحداً فضلاً عن تلك الأعصار المتفاوتة ويؤكد قصة آدم عليه السلام ، فإنه أطلق له في جميع مواضع الجنة بقوله (وكلأ منها رغداً حيث شئتما) ثم منع من شجرة واحدة فلم يملك نفسه حتى وقع في الشر ، وذلك يدل على أن طاعتهم أشد من طاعات البشر ، وثانيها : أن انتقال المكلف من نوع عبادة إلى نوع آخر كالانتقال من بستان إلى بستان ، أما الإقامة على نوع واحد فانها تورث الشقة والملالة وهذا السبب جعلت انتصايف مفسومة بالأبواب والفصول ، وجعل كتاب الله مقسوماً بالسور والأحزاب والعشر والأخماس ، ثم إن الملائكة كل واحد منهم مواظب على عمل واحد لا يعدل عنه إلى غيره على ما قال سبحانه (يسبحون الليل والنهار لا يفترون) وقال (وإنا لنحن الصابرون وإنا لنحن السابغون) وإذا كان كذلك كانت عبادتهم في نهاية المسقة ، إذا ثبت ذلك

وجب أن تكون عباداتهم أفضل لقوله عليه الصلاة والسلام « أفضل الأعمال أحمرها ، أي أشقها ، وقوته تعاشه رضي الله عنها » إنما أجرك على قدر نصبك ، والعباس أيضاً يقتضي ذلك ، فإن العبد كلما كان تحمله المشاق لأجل رضا مولاه أكثر كان أحن بالنعظيم والتقديم . ولفائل أن يقول على الوجهين : هب أن مشقتهم أكثر فتم قلتم يجب أن يكون ثوابهم أكثر؟ وذلك لما نرى بعض المصوفة في زماننا هذا يتحملون في طريق المجاهدة من المشاق والمتاعب ما يقطع بأن هنيئاً ﴿٢٢٦﴾ ما كان يحصل بعض ذلك ثم إننا نقطع بأن النبي ﴿ﷺ﴾ أفضل منه ومن أمثاله ، بل يحكي عن عباد افند وزهادهم ورهبانهم أنهم يتحملون من المتاعب في التواضع لله تعالى ما لم يحث مثله عن أحد من الأنبياء والأولياء مع أننا نقطع بكفرهم ، فعلما أن كثرة المشقة في العبادة لا تقتضي زيادة الثواب . وتحقيقه هو أن كثرة الثواب لا تحصل إلا بناء على الدواعي والغصود ، فعمل الواحد يأتي به مكثفان عن السواء فيما يتعلق بالأفصال الظاهرة ويستحق أحدهما به ثواباً عظيماً والآخر لا يستحق به إلا ثواباً قليلاً ، لما أن إخلاص أحدهما أشد وأكثر من إخلاص الثاني ، فإذا كثرة العبادات ومشقتها لا تقتضي تفاوت في الفضل ثم نقول : لا نسلم أن عبادات الملائكة أشق . ما قوته في الوجه الأول : السموات كالمسائين التزعة قلنا مسلم ولكن ثم قلتم بأن الاتيان بالعبادة في المواضع الطيبة أشق من الاتيان بها في المواضع الردية؟ أكثر ما في ذلك أن يقال : إنه قد يبيأ له أسباب التسم فاستأخه عنها مع نهيتها له أشق ، ولكنه معارض بما أن أسباب البلاء مجتمعة على البشر ثم أنهم مع اجتماعها عليهم يرضون بقضاء الله ولا يغيرهم تلك المحن والافات عن التحبص له والمواظبة على عبوديته ، وذلك أدخل في العبودية وذلك أن الخدم والعبد تطيب قلوبهم بالخدمة حال ما يجذون من النعم والرفاهية ولا يصبر أحد منهم حال الشقة على الخدمة إلا من كان في نهاية الإخلاص لما ذكره بالعكس أوى ، أما قوله : والمواظبة على نوع واحد من العبادة شاق . قلنا هذا معارض بوجه آخر وهو أنهم لما اعتادوا نوعاً واحداً من العبادة صاروا كالمجبورين على الشيء ، الذي لا يقدرون على خلافه على ما قبل : انعاده طبيعة خامسة ، فيكون ذلك النوع في نهاية السهولة عليهم ، ولذلك فإن النبي ﴿ﷺ﴾ نهي عن الرمال في الصوم وقال : أفضل الصوم صوم داود عليه السلام ، وهو أن يصوم يوماً ويقطر يوماً . وثانها : قالوا عبادات الملائكة أدوم فكانت أفضل بيان أنها أدوم قوته سبحانه وتعالى (يسبحون الليل والنهار لا يفترون) وعلى هذا لو كانت أعمالهم مساوية لأعمال البشر لكانت طاعتهم أدوم وأكثر فكيف ولا نسبة لعمر كل البشر إلى عمر الملائكة على ما تقدم بيانه في باب صفات الملائكة وعلى هذه الآية سؤال : روى في شعب الإيمان عن عبد الله بن الحارث بن نوفل قال : قلت لكعب

أرأيت قول الله تعالى (يسبحون الليل والنهار لا يفترون) ثم قال (جاعن الملائكة رسلا) أفلا تكون الرسالة مانعة هم عن هذا التسبيح ؟ وأيضا قال (أولئك عليهم لعنة الله والملائكة والناس أجمعين) فكيف يكونون مشغولين باللعن حال اشتغالهم بالتسبيح ؟ أحاط كعب الأخبار فقال : التسبيح هم كالتنفس لنا فكما أن اشتغالنا بالتنفس لا يمنعنا من الكلام فكذلك اشتغالهم بالتسبيح لا يمنعهم من سائر الأعمال . وأقول : لئن قلنا أن بقول الاشتغال بالتنفس إنما يمنع من الكلام لأن آلة التنفس غير آلة الكلام أما اللحن والتسبيح فهما من جنس الكلام فلما عجزا في الآية الوحيدة محال . والجواب الأول : أي استبعاد في أن يخفق الله تعالى لهم المسبة كثيرة يسبحون الله تعالى بعضها ويلعنون أعداء الله تعالى باللعن الآخر . والجواب الثاني : اللحن هو الطرد وتبديد ، والتسبيح هو الخضوع في شأه الله تعالى ولا شك أن شاء الله يستترجم بتعبيد من اعتقد في الله ما لا ينبغي فكان ذلك اللحن من لوازمه . والجواب الثالث : قوله (لا يفترون) معناه أنهم لا يفترون عن العزم على أدائه في أوقاته الثلاثة به كما يقال إن فلانا موظ على الجماعات لا يفتري عنها لا يراد به أنه أبداً مشغول بها بل يراد به أنه موافق على العزم أبداً على أدائها في أوقاتها وإلا لئيت أن عباداتهم أروم ويجب أن تكون أفضل . أما أولا فلأن الأروم أشق فيكون أفضل على ما سبق تقريره في الحجة الثانية . وأما ثانياً : فلقوله عليه السلام أفضل العباد من صل عمره وحسن عيشه والملائكة صلوات الله عليهم أطول انعباد اعماراً وأحسنهم أعماراً فوجب أن يكونوا أفضل العباد ولأنه عليه السلام قال د الشيخ في فروقه كالنبي في أمته ، وهذا يقتضي أن يكونوا في البشر كالنبي في الأمة وذلك يوجب فضلهم على البشر . ونقائل أن يقول إن نوحا عليه السلام وكذا لقمان وكذا الخضر كانوا أطول عمراً من محمد عليه السلام فوجب أن يكونوا أفضل من محمد عليه السلام وذلك يناظر بالاتفاق فيفضل ما قالوه وقد نجد في الأمة من هو أطول عمراً وأشد اجتهاداً من النبي عليه السلام وهو من تبعه في الدرجة من العرض إلى ما تمت الثرى . واشتقاق فيه ما بينا أن كثرة الثوب إنما تحصل لأمر يرجع إلى التدوام والقصد فبحر أن تكون الطاعة انقبلة تقع من لسان على وجه يستحق بها ثواباً كثيراً والطاعات الكثيرة تقع على وجه لا يستحق بها إلا ثواباً قليلاً . ورابعها : أنهم سبق السابقين في كل العبادات ، لا حصلت من حصل الدين إلا وهم أئمة مقدمون فيها بل هم انفسئون المعامرون لعرفي الدين والسبق في العبادة جهة تقضين وتعظيم . أما مولا في الجماع . وأما ثانياً فلقوله تعالى (والسابقون السابقون أولئك المقربون) وما ثالثاً فلقوله عليه السلام « من سن سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها إلى يوم القيامة » فهذا يقتضي أن يكون قد حصل للملائكة من الثواب كل ما حصل للأنبياء مع زيادة الثواب التي استحقوها بأفعالهم

التي أنوا بها قبل خلق البشر . ولتقاتل أن يقول : فهذا يقتضي أن يكون آدم عليه السلام أفضل من محمد ﷺ لأنه أول من من عبادة الله تعالى من البشر وأول من سن دعوة الكفار إلى الله تعالى ولما كان ذلك باطلاً بالاجماع بطل ما ذكره والتحقق فيه ما قدمناه أن كثرة الثواب تكون بأمر يرجع إلى الية فيجوز أن تكون نية المتأخر أصح فيستحق من الثواب أكثر ما يستحقه المتقدم ، وخامساً : أن الملائكة ورسول الأنبياء والرسول أفضل من الأمة والملائكة أفضل من الأنبياء . أما أن الملائكة رسل إلى الأنبياء فلقوله تعالى (عنده شديد القوى) وقوله (نزل به الروح الأمين على قلبك) وأما أن رسول أفضل من الأمة فبالقياس على أن الأنبياء من البشر أفضل من أمهم فكذا هما . فإن قيل : المعروف أن السلطان إذا أرسل واحداً إلى جمع عظيم ليكون حاكماً فيهم ومتولياً لأمرهم فذلك الرسول يكون أشرف من ذلك الجميع ، أما إذا أرسل واحداً إلى واحد فقد لا يكون الرسول أشرف من المرسل إليه كما إذا أرسل واحداً من عبده إلى وزيره في مهم فانه لا يلزم أن يكون ذلك العبد أشرف من الوزير . قلنا ، لكن جبريل عليه السلام مبعوث إلى كافة الأنبياء والمرسل من البشر فترى على هذا اتفاقاً الذي ذكره السائل أن يكون جبريل عليه السلام أفضل منهم . وأعلم أن هذه الحجة يمكن تفريغها على وجه آخر وهو أن الملائكة رسل لقوله تعالى (جاعل الملائكة رسلاً) ثم لا يحملوا الخلال من أحد أمرين إما أن يكون الملك رسولاً إلى ملك آخر أو إلى واحد من الأنبياء الذين هم من البشر وعلى التفتيرين فالملك رسول وأما الرسول فهو ورسول لكن أمته ليسوا برسول والرسول الذي كل أمته رسل أفضل من الرسول الذي لا يكون كذلك فثبت بفضل الملك على البشر من هذه الجهة ولأن إبراهيم عليه السلام كان رسولاً إلى لوط عليه السلام فكان أفضل منه وموسى عليه السلام كان رسولاً إلى الأنبياء الذين كانوا في عسكره وكان أفضل منهم فكذا هما . ولتقاتل أن يقول الملك إذا أرسل رسولاً إلى بعض الناس في قد يكون ذلك لأنه جعل ذلك الرسول حاكماً عليهم ومتولياً لأمرهم ومتصرفاً في أمورهم وقد لا يكون لأنه يبعث إليهم لخيرهم عن بعض الأمور مع أنه لا يجعله حاكماً عليهم ومتولياً لأمرهم فالرسول في القسم الأول يجب أن يكون أفضل من المرسل إليه أما في القسم الثاني فظاهر أنه لا يجب أن يكون أفضل من المرسل إليه فالأنبياء المبعوثون إلى أمهم من القسم الأول فلا حرم كانوا أفضل من الاسم فمن قلتم إن بعث الملائكة إلى الأنبياء من القسم الأول حتى يلزم أن يكونوا أفضل من الأنبياء ، وسادسها أن الملائكة أتت من البشر فوجب أن يكونوا أفضل من البشر أما أنهم أتت من ملائكة مبرزون عن الملائكة وعن أميل إليها لأن خوفهم دائم وإشفاقهم دائم لقوله تعالى (يخافون ربهم من فوقهم) وقوله (وهم من حيثهم مشفقون) والخوف والاشفاق يتألفان لزوم على المعصية وأما لأنبياء عليهم السلام فهم مع أنهم أفضل البشر ما خلا كل واحد منهم عن

نوع زلة وقال عليه الصلاة والسلام ما منا من أحد إلا عصي أو هم بمعصية غير يحيى ابن زكريا عليها السلام فثبت أن تقوى الملائكة أشد فوجب أن يكونوا أفضل من البشر لقوله تعالى (إن كرمكم عند الله اتقاكم) فان قيل : إن قوله (إن كرمكم عند الله اتقاكم) خطاب مع الأديين فلا يتناول الملائكة وأيضا فالنقوى مشتق من الوفاة ولا شهوة في حق الملائكة فهمستحيل تحقق التقوى في حقهم . والجواب عن الأول : أن ترويب الكرامة على التقوى يدل على أن الكرامة معللة بالتقوى فحيث كانت التقوى أكثر كانت الكرامة أكثر . وعن الثاني : لا تلم عدم الشهوة في حقهم لكن لا شهوة لهم إلى الأكل والمباشرة ولكن لا يلزم من عدم شهوة معينة عدم مطلق الشهوة بل هم شهوة التقدم والترفع ولهذا قالوا (أنجعل بها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك) وقال تعالى (ومن يقل منهم إني إله من دونه فذلك نجزيه جهنم) ولقائل أن يقول الحديث الذي ذكرتم يدل على أن يحيى عليه السلام كان أنقى من سائر الأنبياء فوجب أن يكون أفضل من محمد (صلى الله عليه وسلم) وذلك باطل بالإجماع فعلمنا أنه لا يلزم من زيادة التقوى زيادة الفضل وتحقيق ما قدمنا أن من المحتمل أن يكون إنسان لم تصدر عنه المعصية قط وصدر عنه من الطاعات ما استحق به مائة جزء من الثواب وإنسان آخر صدرت عنه معصية ثم أتى بطاعة استحق بها ألف جزء من الثواب فيقابل مائة جزء من الثواب بمائة جزء من العقاب فيبقى له تسعة مائة جزء من الثواب فهذا الإنسان مع صدور المعصية منه يكون أفضل من الإنسان الذي لم تصدر المعصية عنه قط وأيضا فلا نسلم أن تقوى الملائكة أشد وذلك لأن التقوى مشتق من الوفاة والمقتضى للمعصية في حق بني آدم أكثر فكان تقوى المتقين منهم أكثر ، قوله إن الملائكة لهم شهوة الرياسة قلنا هذا لا بضربنا وذلك لأن هذه الشهوة حاصلة للبشر أيضا وقد حصلت لهم أنواع آخر من الشهوات وهي شهوة البطل والفرج وإذا كان كذلك كانت الشهوات الصارمة عن الطاعات أكثر في بني آدم فوجب أن تكون تقوى المتقين منهم أشد . وسأبعها : قوله تعالى (لمن يستكف المسيح أن يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون) وجه الاستدلال أن قوله تعالى (ولا الملائكة المقربون) خرج مخرج التأكيد للآل ولا يقال لا يقدر على حلها العشرة ولا الواحد ويقال هذا العالم لا يستكف عن خدمته الوزير ولا الملك ولا يقال لا يستكف عن خدمته الوزير ولا اللبواب . ولقائل أن يقول هذه الآية إن دللت فإما تدل على فضل الملائكة المقربين على المسيح لكن لا يلزم منه فضل الملائكة المقربين على من هو أفضل من المسيح وهو محمد وموسى وإبراهيم عليهم الصلاة والسلام وبالجملة فلزم ثبت هم أن المسيح أفضل من كل الأنبياء كان مقصودهم حاصلا فلما إذا لم يفيموا الدلالة على

ذلك فلا يحصل مقصودهم لا سيما وقد أجمع المسلمون على أن محمداً ﷺ أفضل من المسيح عليه السلام وما رآه أحدنا من المسلمين قطع بغضل المسيح على موسى وإبراهيم عليهما السلام ثم يقولون : ولا الملائكة المقربون ، ليس فيه إلا ولو العطف والواو للجمع المطلق فيدل على أن المسيح لا يستكف والملائكة لا يستكفون فاما أن يدل على أن الملائكة أفضل من المسيح فلا . وأما الأمثلة التي ذكروها فنقول المثال لا يكفي في إثبات الدعوى الكمية ثم إن ذلك المثال معارض بمثله أخرى وهو قوله ما أعاني على هذا الأمر زيد ولا عمر وهذا لا يفيد كون عمر أفضل من زيد وكذا قوله تعالى : ولا الهدي ولا الفلاند ولا امرئ انتهت الحرام ، ولما اختلفت الأمثلة منع التعويل عليها ثم التحفيظ أنه إذا قال هذه الخشية لا يقدر على جعلها فواحد ولا العشرة فمن نعمه بقولنا أن عشرة أقوى من الواحد فلا جرم عرفنا أن تعرض من ذكر لثاني الميثلة فهذه الميثلة إنما عرفناها بهذا الطريق لا من مجرد اللفظ فهذه في الآية إنما يمكننا أن نعرف أن المراد من قوله (ولا للملائكة المقربون) بيان الميثلة ثم عرفنا قبل ذلك أن الملائكة المقربون أفضل من المسيح وحشد تنوقف صحة الاستدلال بهذه الآية على ثبوت المطلوب . فيل هذا الدليل يرتفق بثبوت المطلوب حتى دلالة هذه الآية عليه فيلزم الدور وأنه باطل سلباً أنه يفيد التفاوت لكنه لا يفيد التذوق في كل الدرجات بل في بعض دون آخر بيانه أنه إذا قيل هذا العالم لا يستكف عن خدمته الغفصي ولا السلطان فهذا لا يفيد إلا أن السلطان أكمل من الغفصي في بعض الأمور وهو القدرة والقوة والاستيلاء والسلطان ولا يدل على كونه أفضل من الغفصي في العلم والوحد والخصوع لله تعالى إذ ثبت هذا فنحن نقول بموجب ذلك لأن الملك أفضل من البشري القدرة والبطش فإن حبريل عليه السلام قطع مدائن لوط والبشر لا يتدرون على شيء من ذلك فثم قلنا إن الملك أفضل من البشري في كثرة الثواب . فالحاصل سبب مزيه الخصوع والعبودية ونعم التحفيظ فيه أن لبعض الميثلة في هذه المسألة هو كثرة الثواب وكثرة الثواب لا يحصل إلا بالعبودية والعبودية عبارة عن غاية التواضع والخصوع وكون العبد موصوفاً بنهاية التواضع لله تعالى لا يناسب الاستكفاف عن عبودية الله ولا يلائمها التثنية بل يفضيها ويدفعها . وإن كان هذا الكلام ظاهراً جلياً كان حمل كلام الله تعالى عليه خروجاً له عن الحقيقة ، أما انصاف الشخص بالقدرة الشنيعة والاستيلاء العظيم فانه مناسب للشمره وترك العبودية فالتصاري ما شاهدوا من المسيح عليه السلام إحياء الموتى وإبرء الأكف والأبرص خروجاً عن العبودية بسبب هذا القدر من القدرة فلما الله تعالى إن عيسى لا يستكف بسبب هذا القدر من القدرة عن عبوديته بن ولا الملائكة المقربون الذين هم فوقه في القدرة والبطش والاستيلاء على عوالم السموات والأرضين وعلى هذا الوجه ينتظم وجه دلالة الآية على

أن الملك أفضل من البشر في الشدة والبطش لكنها لا تعدل عتبة على أنه أفضل من البشر في كثرة الثواب أو يقال إنهم إنما ادعوا بعبادته لأنه حصل من عباد فتيان لهم الملك ما حصل من أب ولا من أم فكانوا أعجب من عيسى في ذلك مع أنهم لا يستكنون عن العبودية . فان قيل في الآية ما يدل على أن المراد وقوع التفاوت بين المسيح والملائكة في العبودية لا في القدرة والقوة والبطش وذلك لأنه تعالى وصفهم بكونهم مقرين والقرب من الله تعالى لا يكون بالمكان وجهة بل بالدرجة والمزلة فلما وصفهم بهذا بكونهم مقرين عمنه أن المراد وقوع التفاوت بينهم وبين المسيح في درجات انفضال لا في الشبهة والبطش . فلنا إن كان مقصودك من هذا السؤال أنه تعالى وصف الملائكة بكونهم مقرين فوجب أن لا يكون المسيح كذلك فهذا باطل لأن تخصيص الشيء بالذكر لا يدل على نفسه عما عداه وإن كان مقصودك أنه تعالى لما وصفهم بكونهم مقرين وجب أن يكون التفاوت واقعاً في ذلك فهذا باطل أيضاً لا يدل أن يكون المسيح والمقرين مع اشتراكهم في صفة القرب في مطاوعة يتباينون بأسور آخر فيكون المورد بيان التفاوت في تلك الأمور . سؤال آخر : وهو أنا نقول بموجب الآية فنسبهم أن عيسى عليه السلام دون مجموع الملائكة في الفضل فلم قلتم إنه دون كل واحد من الملائكة في الفضل . سؤال آخر : لعله تعالى بما ذكره هذا خطاب مع قوم اعتقدوا أن الملك أفضل من البشر فأورد الكلام على حسب معتقدهم كما في قوله (وهو أهون عليه) . وناسه : قوله تعالى حكايمة عن إبليس (ما نهاكنا ربكنا عن هذه الشجرة إلا أن تكونا ملكين أو تكونا من الخالدين) ولولم يكن مقترراً عند آدم وحواء عليها السلام أن الملك أفضل من البشر لم يقدر إبليس على أن يغرهما بذلك ولا كان آدم وحواء عليها السلام يقرآن بذلك . ولقائل أن يقول هذا قول إبليس فلا يكون حجة . ولا يقال إن آدم اعتقد صحة ذلك وإلا لما اغتر ، واعتقاد آدم حجة ، لأننا نقول : نعم آدم عليه السلام أحق في ذلك إما لأن الأنزلة جازية على الأنبياء أو لأنه ما كان نبياً في ذلك الوقت . وأيضاً حب أنه حجة لكن آدم عليه السلام لم يكن قبل الأنزلة نبياً فلم يلزم من فضل ملك عليه في ذلك الوقت فصل الملك عنه حال ما صار نبياً ، وأيضاً حب أن الآية تدل على أن الملك أفضل من البشر في بعض الأمور المروغوة فلم قلت : إنما تدل على فصل الملك على البشر في باب الثواب ؟ وذلك لأنه لا نزاع أن الملك أفضل من البشر في باب القدرة والقوة . وفي باب الحسن والجمال ، وفي باب اتصافه والبقاء عن الكدورات الخاضعة بسبب انتركيات فان الملائكة خلقوا من الأنور ، وآدم مخلوق من التراب ففضل آدم عليه السلام وإن كان أفضل منهم في كثرة الثواب إلا أنه رغب في أن يكون مساوياً لهم في تلك الأمور التي عددناها فكان التمرير حاصلاً من هذا الوجه ، وأيضاً فقوله (إلا أن تكونا ملكين) يتضمن أن

يكون المراد إلا أن تغلبا ملكين فحيث يصح استدلالكم ويحتمل أن يكون المراد أن النهي مختص بالملائكة والخاندين دونكما ، هذا كما يقول أحدنا لغيره ما نبيت أنت عن كذا إلا أن تكون فلانا ويكون المعنى أن النهي هو فلان دونك ولم يرد إلا أن يقتل قهصير فلانا ، ولما كان غرض إبليس إيقاع المشبهة بها فمن أؤكد الشبهة إيهام أيها لم ينهيا وإنما النهي غيرهما ، وايضا فهب أن الآية تدل على أن الملك أفضل من آدم فلم قلت إنها تدل على أن الملك أفضل من محمد ؟ وذلك لأن المسلمين أجمعوا على أن محمداً أفضل من آدم عليها السلام ولا يلزم من كون الملك أفضل من الفضول كونه أفضل من الأفضل . وتاسعها : قوله تعالى (قل لا أقول لكم صدي عزرائل الله ولا أعلم الغيب ولا أقول لكم إني ملك) . ولقائل أن يقول يحتمل أن يكون المراد ولا أقول لكم إني ملك في كثرة العلوم وشدة القدرة والذي يدل على صحة هذا الإحتمال وجوه . الأول : وهو أن التفكير طائفة بالأمور العظيمة نحو محمود السياء ونقل الجبال وإحضار الأموال العظيمة وهذه الأمور لا يمكن تحصيلها إلا بالعلوم الكثيرة والقدرة الشديدة . الثاني : أن قوله (قل لا أقول لكم صدي عزرائل الله) هذا يدل على اعترافه بأنه غير قادر على كل المقدورات وقوله (ولا أعلم الغيب) يدل على اعترافه بأنه غير عالم بكل المعلومات ثم قوله (ولا أقول لكم إني ملك) معناه والله أعلم وكما لا أدعي للقدرة على كل المقدورات والعلم بكل المعلومات فكذلك لا أدعي قدرة مثل قدرة الملك ولا علما مثل علومهم الثالث : قوله (ولا أقول لكم إني ملك) لم يرد به نفي الصورة لأنه لا يفيد الغرض وإنما نفي أن يكون له مثل ما لهم من الصفات وهذا يكفي في صدقه أن لا يكون له مثل ما لهم ولا تكون صفته مساوية لصفاتهم من كل الوجوه ولا دلالة فيه على وقوع التفاوت في كل الصفات فإن عدم الاستواء في الكل غير ، وحصول الاختلاف في الكل غير . وعاشرها : قوله تعالى (ما هذا بشرأ إن هذا إلا ملك كريم) . فلان قيل لم لا يجوز أن يكون المراد وقوع التشبيه في الصورة والجمال . قلنا : الأولى أن يكون التشبيه واقعاً في السيرة لا في الصورة لأنه قال (إن هذا إلا ملك كريم) فنبهه بالملك الكريم والملك إنما يكون كريماً بسيرة المرضية لا بمجرد صورته فثبت أن المراد تشبيهه بالملك في نفي دواعي البشر من الشهوة والحرص على طلب المشتهى وإثبات ضد ذلك وهي حالة الملك وهي غرض البصر وقمع النفس عن الميل إلى المحرمات ، فدللت هذه الآية على إجماع العقلاء من الرجال والنساء ، والمؤمن والكافر ، على اختصاص الملائكة بدرجة فائقة على درجات البشر . ولقائل أن يقول : إن قول المراد (قلنا) الذي لنتني فيه (كالصريح في أن مراد النساء بقولهن (إن هذا إلا ملك كريم) تعظيم حال يوسف في الحسن والجمال لا في السيرة ، لأن ظهورهن لها في شدة عشفها ، إنما يحصل بسبب غرط يوسف

في الجبال لا بسبب فرط زهده وورعه . فإن ذلك لا يناسب شدة عشقها له . سلمنا أن المراد تشبيه يوسف عليه السلام بالملك في الإعراض عن المشتبهات ، فلم قلت يجب أن يكون يوسف عليه السلام أقل ثواباً من الملائكة ؟ وذلك لأنه لا نزاع في أن عدم الثفات البشر إلى المطاعم والمناكح أقل من عدم الثفات الملائكة إلى هذه الأشياء ، لكن لم قلنا إن ذلك يوجب بالمزيد في الفضل بمعنى كثرة الثواب ؟ فإن تسكروا بأن كل من كان أقل معصية وحب أن يكون أفضل ، فقد سبق الكلام عليه . الحجة الخامسة عشرة : قوله تعالى (وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلاً) وخلقوات الله تعالى إما المكلفون أو من هداهم ولا شك أن المكلفين أفضل من غيرهم ، أما المكلفون فهم أربعة أنواع الملائكة والإنس والجن والشياطين . ولا شك أن الإنس أفضل من الجن والشياطين ، ولو كان أفضل من الملك أيضاً لزم حينئذ أن يكون البشر أفضل من كل المخلوقات ، وحينئذ لا يبقى لقوله تعالى (وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلاً) فائدة : بل كان ينبغي أن يقال وفضلناهم على جميع من خلقنا تفضيلاً ، ولما لم يقل ذلك علمنا أن الملك أفضل من البشر ، ونقائل أن يقول حاصل هذا الكلام تمسك بدليل الخطأ ، لأن التصريح بأنه أفضل من كثير من المخلوقات لا يدل على أنه ليس أفضل من الباقي إلا بواسطة دليل الخطأ ، وأيضاً فهب أن جنس الملائكة أفضل من جنس بني آدم ولكن لا يلزم من كون أحد المجموعين أفضل من المجموع الثاني أن يكون كل واحد من أفراد المجموع الأول أفضل من المجموع الثاني ، فإنا إذا قدرنا عشرة من العبيد كل واحد منهم يساوي مائة دينار ، وعشرة أخرى حصل فيهم عبد يساوي مائتي دينار والشيعة الباقية يساوي كل واحد منهم ديناراً . فالمجموع الأول أفضل من المجموع الثاني ، إلا أنه حصل في المجموع الثاني واحد هو أفضل من كل واحد من أفراد المجموع الأول ، هكذا هنا أيضاً فقوله (وفضلناهم) يجوز أن يكون المراد وفضلناهم في الكرامة التي ذكرناها في أول الآية وهي قوله (ولقد كرّمنا بني آدم) ويكون المراد من الكرامة حسن الصورة ومزيد الذكاء والقدرة على الأعمال العجيبة والمبالغة في النظافة والطهارة ، وإذا كان كذلك فمن نسلم أن الملك أزيد من البشر في هذه الأمور ولكن لم قلنا أن الملك أكثر ثواباً من البشر ، وأيضاً فقوله (خلق السموات بغیر عمد نرونها) لا يقتضي أن يكون هناك عمد غير مرئي وكذلك قوله تعالى (ومن بدع مع الله لها أسر لا يبرهان له به) يقتضي أن يكون هناك إله آخر له برهان فكذلك هنا ، الحجة الثانية عشرة : الأنبياء عليهم السلام ما استغفر والاحد إلا بدأ بالاستغفار لأنفسهم ثم بعد ذلك لغيرهم من المؤمنين ، قال آدم (ربنا ظلمنا أنفسنا) وقال نوح عليه السلام (رب اغفر لي ولوالدي وللمؤمنين) وقال إبراهيم عليه السلام (رب اغفر لي ولوالدي)

وقال (رب هب لي حكماً) والحقني بالصالحين) وقال موسى (رب اعزني ولاخي) وقال الله تعالى الحمد ﴿١٦٦﴾ (واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات) وقال ليفقر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر) أما الملائكة فانهم لم يستغفروا لأنفسهم ولكنهم طلبوا المغفرة للمؤمنين من الشر يدل عليه تعالى حكاية عنهم (فاغفر للذين تابوا واتبعوا سبيلك وفهم عذاب الجحيم) وقال (ويستغفرون للذين آمنوا) لو كانوا محتاجين إلى الاستغفار لبداوا في ذلك بأنفسهم لأن دفع الضر عن النفس مقدم على دفع الضر عن الغير ، وقال عليه الصلاة والسلام : ابدأ بنفسك ثم بمن تعول ، وهذا يدل على أن الملك أفضل من البشر . ولقائل أن يقول : هذا الوجه لا يدل على أن الملائكة لم يعصوا عنهم الزلة البتة وأن البشر قد صدرت الزلات عنهم ، لكننا بينا فيما تقدم أن التفاوت في ذلك لا يوجب التفاوت في القضية ، ومن الناس من قال إن استغفارهم للبشر كالقدر عمن طعنوا فيهم بقولهم (أتجعل فيها من يفسد فيها) الحجة الثالثة عشرة : قوله تعالى (وإن عليكم لحافظون كراماً كاتبين) وهذا عام في حق جميع المكلفين من نبي آدم فدخل فيه الأنبياء وغيرهم وهذا يقتضي كونهم أفضل من البشر لوجهين . الأول : أنه تعالى جعلهم حفظاً لنبى آدم والحفاظ للمكلف من المعصية لا بد وأن يكون أبعد عن الخطأ والزلل من المحفوظ ، وذلك يقتضي كونهم أبعد عن المعاصي وأقرب إلى الطاعات من البشر وذلك يقتضي مزيد الفضل ، والثاني : أنه سبحانه وتعالى جعل كتابتهم حجة للبشر في الطاعات وعليهم في المعاصي ، وذلك يقتضي أن يكون قوتهم أول بالقبول من قول البشر ونوكد البشر أعظم حالاً منهم لكان الأمر بالعكس . ولقائل أن يقول أما قوله الحفاظ يجب أن يكون أكرم من المحفوظ فهذا بعيد فإن الملك قد يركب بعض عيبه على ولده ولا يلزم أن يكون الحفاظ أشرف من المحفوظ هناك ، أما قوله : جعل شهادتهم نافذة على البشر فضعيف ، لأن الشاهد قد يكون أدون حالاً من المشهود عليه . الحجة الرابعة عشرة : قوله تعالى (يوم يقوم الروح والملائكة صفاً لا يتكلمون إلا من أذن له الرحمن وقال صواباً) والمقصود من ذكر أحوالهم المباشرة في شرح عظمة الله تعالى وجلاله ولو كان في الخلق طائفة أخرى قيامهم وتضرعهم أقوى في الأنبياء من عظمة الله وكبريائه من قيامهم لكان ذكرهم أول في هذا المقام ، ثم كما أنه سبحانه بين عظمة ذاته في الأخيرة بذكر الملائكة فكذا بين عظمته في الدنيا بذكر الملائكة وهو قوله (وترى الملائكة حافين من حول العرش يسبحون بحمد ربهم) ولقائل أن يقول : كل ذلك يدل على أنهم أزيد حالاً من البشر في بعض الأمور فلم لا يجوز أن تلك الحالة هي قوتهم وشدهم ويطشهم ، وهذا كما يقال إن اسنطان لا جنس وقف حول سريره ملوك أطراف العالم خاضعين خاشعين فإن عظمة السلطان إنما تشرح بذلك ثم إن هذا لا يدل على أنهم أكرم

عند السلطان من ولده فكذا هنا . الحجة الخامسة عشرة : قوله تعالى (والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله) فين تعالى أنه لا يد في صحة الإيمان من الإيمان بهذه الأشياء ثم بدأ بنفسه وثنى بالملائكة وثالث بالكتب ورابع بالرسل وكذا في قوله (يشهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولو العلم) وقال (إن الله وملائكته يصلون على النبي) والتقديم في الذكر يدل على التقديم في الدرجة ويدل عليه أن تقديم الآدمي على الأشرف في الذكر قبيح عرفاً ، فوجب أن يكون فيجهاً شرعاً ، أما أنه فيج عرفاً فلأن الشاعر قال : -

عسيرة ودع إذ تمهزت غادياً كفى الشيب والاسلام للمرء ناعياً

قال عمر بن الخطاب : لو قدمت السلام لأجزتك ، ولأنهم لما كتبوا كتاب الصلح بين رسول الله ﷺ وبين المشركين ونع النزاع في تقديم الاسم وكذا في كتاب الصلح بين علي ومعاوية ، وهذا يدل على أن التقديم في الذكر يدل على مزيد الشرف وإذا ثبت أنه في العرف كذلك وجب أن يكون في الشرع كذلك ، لقوله عليه السلام : ما رآه المسلمون حساً فهو عند الله حسن ، ثبت أن تقديم الملائكة على الرسل في الذكر يدل على تقديمهم في الفضل ولقائل أن يقول : هذه الحجة ضعيفة لأن الاعتماد إن كان على الواو ، فقلوا لا تفيد الترتيب ، وإن كان على التقديم في الذكر ينتقض بتقديم سورة تبت على سورة قل هو الله أحد . الحجة السادسة عشرة : قوله تعالى (إن الله وملائكته يصلون على النبي) فجعل صلوات الملائكة كالشريف للنبي ﷺ وذلك يدل على كون الملائكة أشرف من النبي ﷺ . ولقائل أن يقول هذا ينتقض بقوله (يا أيها الذين آمنوا صلوا عليه) فامر المؤمنين بالصلاة على النبي ولم يلزم كون المؤمنين أفضل من النبي عليه السلام فكذا في الملائكة . الحجة السابعة عشرة : أن تتكلم في جبريل ومحمد ﷺ فتقول : إن جبريل عليه السلام أفضل من محمد والدليل عليه قوله تعالى (إنه لقول رسول كريم ذي قوة عند ذي العرش مكين مطاع ثم أمين وما صاحبكم بمجنون) وصف الله تعالى جبريل عليه السلام بست من صفات الكمال ، أحدها : كونه رسولاً لله . وثانيها : كونه كريماً على الله تعالى . وثالثها : كونه ذا قوة عند الله ، وقوته عند الله لا تكون إلا قوته على الطاعات بحيث لا يقوى عليها غيره . ورابعها : كونه مكيماً عند الله . وخامسها : كونه مطاعاً في عالم السموات . وسادسها : كونه أميناً في كل الطاعات مبرهاً عن أنواع الخيانات . ثم إنه سبحانه وتعالى بعد أن وصف جبريل عليه السلام بهذه الصفات العالية وصف محمداً ﷺ بقوله (وما صاحبكم بمجنون) ولو كان محمد مساوياً لجبريل عليه السلام في صفات الفضل أو مقلناً له لكان وصف محمد بهذه الصفة بعد وصف جبريل بذلك

الصفات نقصاً من منصب محمد ﷺ ومحقر لشأنه وإبطالاً لحقه وذلك غير جائز على الله ،
 قدلت هذه الآية على أنه ليس لمحمد ﷺ عند الله من المنزلة إلا مقدار أن يقال إنه ليس
 بمنزلة . وذلك يدل على أنه لا نسبة بين جبريل وبين محمد عليهما السلام في الفضل
 والدرجة . فإن قيل لم لا يجوز أن يكون قوله (إنه لقول رسول كريم) صفة لمحمد لا جبريل
 عليهما السلام . قلنا لأن قوله (ولقد رآه بالأفق المبين) يطل ذلك . ونفائل أن يقول إننا
 توافقنا جميعاً على أنه قد كان لمحمد ﷺ فضائل أخرى سوى كونه ليس بمنزلة وأن الله
 تعالى ما ذكر شيئاً من تلك الفضائل في هذا الموضع فاذن عدم ذكر الله تعالى تلك الفضائل هنا
 لا يدل على عدمها بالاجماع ، أو إذا ثبت أن لمحمد عليه السلام فضائل سوى الأمور المذكورة
 هنا فلم لا يجوز أن يحاشى أن محمداً عليه السلام سبب تلك الفضائل التي هي غير مذكورة هنا
 يكون أفضل من جبريل عليه السلام فإنه سبحانه كما وصف جبريل عليه السلام مهناً بهما
 الصفات الست وصف محمد ﷺ بأربعاً بصفات ست وهي قوله (يا أيها النبي إنا
 أرسلناك شاهداً ومبشراً ونذيراً وداعياً إلى الله بإذنه وسراجاً منيراً) فالوصف الأول كونه نبياً
 والثاني كونه رسولاً والثالث كونه شاهداً والرابع كونه مبشراً والخامس كونه نذيراً والسادس كونه
 داعياً إلى الله تعالى بإذنه والسابع كونه سراجاً والناقص كونه منيراً وما يلحقه فإفراد أحد الشخصين
 بالوصف لا يدل على التميز على انتفاء تلك الأوصاف عن الثاني . الحجّة الثامنة عشرة : فلما أعلم
 من البشر والأعلم أفضل فالملك أفضل إنما قلنا إن الملك أعظم من البشر لأن جبريل عليه
 السلام كان معتمداً لمحمد عليه السلام بدليل قوله (علمه شديد القوى) وانعلم لا يد وأما
 يكون أعلم من المصطفى ، وأيضاً فالعلوم نسبية : أحدها العلوم التي يتوصل إليها بالتجول
 كالعلم بذات الله تعالى وصفاته ، فلا يجوز وقوع التخصيص فيها لجبريل عليه السلام ولا لمحمد
 ﷺ ، لأن التخصيص في ذلك جهل وهو فادح في معرفة الله تعالى . وأما العلم بكيفية مخلوقات
 الله تعالى وما فيها من العجائب والعلم بأحوال الممشر والكرمي واللوح والنفث وريحته والنار
 وطباق السموات وأصناف الملائكة وأنواع الحيوانات في المناور والجبال والبحار فلا شك أن
 جبريل عليه السلام أعلم بها ، لأنه عليه السلام أطول عمراً وأكثر مشاهدة لها فكان علمه بها
 أكثر وأتم . والثاني : العلوم التي لا يتوصل إليها إلا بالوحي لا لمحمد ﷺ ولا لغيره
 الأنبياء عليهم السلام إلا من جهة جبريل عليه السلام فيستحيل أن يكون لمحمد عليه الصلاة
 والسلام فضيلة فيها عن جبريل عليه السلام ، وأما جبريل عليه السلام فهو كان الواسطة بين

١١ : السبب أن يكون صفاته تزداد أو يستدل (أو عليه) أن الصفات هي وصفية الرسول عليه السلام ليس متناهية
 من زمان

الله تعالى وبين جميع الأنبياء فكان عالماً بكل الشرائع الماضية والحاضرة ، وهو أيضاً عالم بسرائر الملائكة وتكاليفهم ومحمد عليه الصلاة والسلام ما كان عالماً بذلك ، ثبت أن جبريل عليه السلام كان أكثر علماً من محمد عليه الصلاة والسلام ، وإذا ثبت هذا وجب أن يكون أفضل منه لقوله تعالى (قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون) . ولقائل أن يقول لا نسلم أنهم أعلم من البشر ، والدليل عليه أنهم اعتبروه بأن آدم عليه السلام أكثر علماً منهم بدليل قوله تعالى (يا آدم أنتهم بأسمائهم) ثم إن سلمنا مريد علمهم ولكن ذلك لا يقتضي كثرة الثواب ، فلما نرى الرجل المتدع عيلاً بكثير من دقائق العلم ولا يسحق شيئاً من الثواب فضلاً عن أن يكون ثوابه أكثر ومسيبه ما يبھتنا مراراً عليه أن كثرة الثواب إنما تحصل بحسب الإخلاص في الأفعال ولم تعلم أن إخلاص الملائكة أكثر . الحجة التاسعة عشرة : قوله تعالى (ومن ظل منهم إني ثم من دونه فذلك نجزيه جهنم) فهذه الآية دالة على أنهم بلغوا في الترفع وعلو الدرجة إلى أنهم لو خالفوا أمر الله تعالى لما خالفوه إلا بادعاء الإلهية لا شيء آخر من متابعة الشهوات وذلك يدل على نهاية جلالهم . ولقائل أن يقول لا نزاع في نهاية جلالهم ، أما قوله أنهم بلغوا في الترفع وعلو الدرجة إلى حيث لو خالفوا أمر الله تعالى لما خالفوه ، لا في ادعاء الإلهية فهذا مسلم وذلك لأن علومهم كثيرة وقواهم شديدة وهم مبرزون عن شهوات البطن ، ونخرج ومن كان كذلك فلو حالف أمر الله لم يخالف إلا في هذا المعنى الذي ذكرته لكن لم قلنم إن ذلك يدل على أنهم أكثر ثواباً من البشر فإن محل الخلاف ليس إلا ذلك . الحجة العشرية : قوله عليه الصلاة والسلام رواية عن الله تعالى : وإذا ذكرني عبدي في ملاذ ذكرته في ملاذ غير من ملاذ ، وهذا يدل على أن الملا الأعلى أشرف . ولقائل أن يقول هذا خير واحد وأيضاً فهذا يدل على أن ملا الملائكة أفضل من ملا البشر وملا البشر عبارة عن العوام لا عن الأنبياء فلا يلزم من كون الملك أفضل من عامة البشر كونهم أفضل من الأنبياء ، هذا آخر الكلام في الدلائل الثقلية ، وأعلم أن الفلاسفة انفقوا على أن الأرواح السابوية السابئة بالملائكة أفضل من الأرواح الناطقة البشرية واعتقدوا في هذا الباب على وجوه عقلية نحن نذكرها إن شاء الله تعالى . الحجة الأولى : قالوا الملائكة ذواتها بسيطة مبرأة عن الكثرة والبشر مركب من النفس والبدن والغس مركبة من القوى الكثيرة والبدن مركب من الأجزاء الكثيرة والبسيط خير من المركب لأن أسباب المعدم للمركب أكثر منها للبسيط ولذلك فإن فردانية الله تعالى من صفات جلاله ونعوت كبريائه . الاعتراض عليه : لا نسلم أن البسيط أشرف من المركب وذلك لأن جانب الروحاني أمر واجد وجانب الجسماني أمران روحه وجسمه فهو من حيث الروح من عالم الروحانيات والأنوار ومن حيث الجسد من عالم الأجساد فهو لكونه مستجمعاً للروحاني والجسماني يجب

أن يكون أفضل من الروحاني الصريف والجسماني الصريف وهذا هو السر في أن جعل للبشر الأول مسجوداً للملائكة ومن رجه آخر وهو أن الأرواح الملكية مجردات مفارقة عن العلائق الجسمانية فكان استغرافها في مقاماتها النورانية عاقبها عن تدبير هذا العالم الجسداني أما النفوس البشرية النبوية فانها قويت على الجمع بين العالمين فلا دوام ترفيها في معلوج المعارف وعوالم القدس يحوقها عن تدبير العالم السفلي ولا التفاتها إلى مناظم عالم الأجسام يمنعها عن الاستكمال في عالم الأرواح فكانت قوتها وافية بتدبير العالمين بحطة بضبط الجنتين فوجب أن تكون أشرف وأعظم . الحجة الثانية : الجواهر الروحانية مبرأة عن الشهوة التي هي منشأ فسق الدماء والأرواح البشرية مفروقة بها والحقاني عن منبع البشر أشرف من المنيلى به . الاعتراض : لا شك أن المواظبة على الخدمة مع كثرة الموانع والمعوذات أدل على الإخلاص من المواظبة عليها من غير شيء من العوائق والموانع ، وذلك يدل على أن مقام البشري والمحيية أعلى وأكمل وأيضاً فالروحانيات لما اطلعت خائفها لم تكن طاعتها موجبة فخر الشياطين الذين هم أعداء الله ، أما الأرواح البشرية لما اطلعت خائفها لزم من تلك الطاعة فخر القوى الشهوانية والغضبية وهي شياطين الأنس فكانت طاعتهم أكمل وأيضاً فمن الظاهر أن درجات الروحانيات حين قالت (لا علم لنا إلا ما علمتنا) أكمل من درجاتهم حين قالت (اجعل فيها من يفسد فيها) وما ذلك إلا بسبب الانكسار الحاصل من الرتبة وهذا في البشر أكمل ولهذا قال عليه الصلاة والسلام حكاية عن ربه تعالى (لأنين المذنبين أحب إلى من رجل المسيحين) الحجة الثالثة : الروحانيات مبرأة عن طبيعة القوة فان كل ما كان ممكناً لها بحسب أقوالها التي في أشخاصها فقد خرج إلى الفعل والأنبياء ليسوا كذلك ، ولهذا قال عليه الصلاة والسلام « إني لأستغفر الله في اليوم والليلة مائة مرة وما أدري ما يفعل بي ولا بكم » (ما كنت تدري ما أكتب ولا الإيمان) ولا شك أن ما بالفعل التام أشرف مما بالقوة . الاعتراض : لا نسلم أنها بالفعل التام ففعلها بالقوة في بعض الأمور ، ولهذا قيل إن تحريكاتها للأفلاك لأجل استخراج التصللات من القوة إلى الفعل وهذه التحريكات بالنسبة إليها كالتحريكات العارضة للأرواح الحاملة لخرى الفكر والتخيل عند محاولة استخراج التعلقات التي هي بالقوة إلى الفعل . الحجة الرابعة : الروحانيات أبدية الوجود مبرأة عن طبيعة التغير والقوة والنفوس الناطقة البشرية ليست كذلك . الاعتراض : القلعتان ممنوعتان أليس أن الروحانيات بمكنة الوجود للمراتب واجبة الوجود بمادتها فهي محدثة سلمنا ذلك ، فلا نسلم أن الأرواح البشرية حادثه ، بل هي عند بعضهم أزلية وهؤلاء قالوا هذه الأرواح كانت صمدية موجودة كالأطال تحت العرش يسبحون بحمد ربهم إلا أن المبدئ الأول أمرها حتى نزلت إلى عالم الأجسام وسكنت

المواد ، فلم تسمعت هذه الأجسام عشتها واستحكمت فيها بها فيك من تلك الأفضال
 اكملها وأشرفها إلى هذا العالم ليحتال في تخفيض تلك الأرواح عن تلك السمكات وهذا هو
 المراد من باب الحماة المنطوقة المذكورة في كتاب كليله ودينه . الحجة الخامسة : الروحانيات
 نورانية علوية للطبقة ، و الجسمانيات ظلمانية سفلية كثيفة وبدائية العقول تشهد بأن النور أشرف
 من الظلمة ، والعلوي خير من السفلي ، والنظيف أكمل من الكثيف . الاعتراض : هذا كله
 إشارة إلى المادة وعندنا سبب اشرف الانقياد لأمر رب العالمين على ما قال (قل الروح من أمر
 ربي) ودعاء الشرف بسبب شرف المادة هو حجة النعم الأول وقد قيل له ما قيل ، الحجة
 السادسة : الروحانيات السامية فضلت الجسمانيات بقوى العلم والعمل ، وأما الجسم
 فلا تطلق الحكماء على إحاطة الروحانيات السامية بالمغيبات واضلاعها على مستقبل الأمور ،
 وأيضاً معلومهم فعلية قطرة كلية دائمة . ومعلوم البشر على الضد في كل ذلك ، وأما العمل
 فلأنهم مواظبون على الخمسة دائماً يسبحون الليل والنهار لا يفترون لا يلحقهم نوم انعبون ولا
 سهوا انقول ولا غفلة الأبدان طعامهم النسيج وشربهم القدس والتحميد والتهلل وتنفسهم
 بذكر الله وفرحتهم بخدمة الله متعبدون من العلائق البدنية عبر محجوبين بشيء من القوى
 الشهوانية والغضبية فأبى أحد القسمين من الآخر : الاعتراض : لا نزاع في كل ما ذكرناه إلا
 أن هنا دقة وهي أن المواظب على تناول الأعذية اللطيفة لا يلتذ بها كما يلتذ المبطل بالجوع
 "ياماً كثيرة فالتذلل كثيراً بسبب مواظبتهم على تلك الدرجات العالية لا يجدون من اللذة مثل ما يجد
 البشر الذين يكتفون في أكثر الأوقات محجوبين بالعلائق الجسمانية والحجب الظلمانية فهذه الدقة
 من اللذة عما يختص بها البشر ولعل هذا هو المراد من قوله تعالى (إن أعرضت إلا عن السماء
 والأرض وأحببنا فأبى أن يجعلها راضعاً منها وحملها الإنسان) فإن إدراك الملايم بعد الإبراء
 بالذبي الذي من إدراك الملايم على سبيل الدوام وسدك قالت لأضياء : إن الحرارة في حى للذئ
 "شد منها في حى لغت لكن حرارة الحمى في الذئ إذا دامت واستمرت بطل الشعور بها فهذه
 الحالة لم تحصل للملائكة لأن كمالها دائمة ولم تحصل لسائر الأجسام لأنها كانت خالية عن
 القوة السبعة لأدراك المجردات فلم يبق شيء ممن يقوى على تحمل هذه الأمانة إلا البشر .
 الحجة السابعة : الروحانيات لهم قوة على تصريف الأجسام وتقلب الأجرام والقوة التي هي لهم
 ليست من جنس القوى المراحية حتى يعرض لها كلال ولعوب ، ثم إنك ترى إخماة للطبقة
 من الزرع في مده عموها تنفق الخضر وتنشئ الصخر وفي ذلك إلا تقوى نباتية فاهبت عليها من
 جواهر نفوى السامية فما ظلت بتلك القوى السامية والروحانيات هي التي تنصرف في
 الأجسام السلية تغلباً وتصرفاً لا يستقلون من الانقاف ولا يستصعبون تحريك الحبال والرياح

نهي بتحرير مكانها والسحابت تعرض وتزود بتصرفها وكذا الزلازل تقع في الخيال بسبب من جهنها والشرائع باطقة بذلك على ما قال تعالى (فالمفسيات أمراً) والنفوس أيضاً دالة عليه والأرواح السفلية ليست كذلك فأي أحد القسمين من الآخر . والذي يقال أن للشياطين التي هي الأرواح الخبيثة تدبر على ذلك ممنوع وبقدرة التسليم فلا نزاع في أن لقوة الملائكة على ذلك أشد وأكمل ولأن الأرواح الطيبة المنيعة تصرف قواها إلى منازعة هذا العالم السفلي ومصالحها والأرواح الخبيثة تصرف قواها إلى الشرور فأي : أحدهما من الآخر . الاعتراض : لا بعد أن يتفق في النفوس الناجفة البسرة نفس قوية كاملة مستعلة على الأحرام العصرية بالانقياد والتصريف فما للدليل على امتناع مثل هذه النفس . الحجة التاسعة : المروحاتيات لها اختيارات فائضة من 'نوار جلال الله عز وجل متوجهة إلى اختيارات مقصورة على نظام هذا العالم لا بشوها البتة شالبة العز والفساد بخلاف اختيارات التشرقفا مترددة بين جهني العنوي والسدالة وطرفي الخير وميلهم إلى الخيرات إما يحصل بإعانة الملائكة على ما ورد في الأحبار من أن نكل إنسان ملكاً يستدعي ويهدده الاعتراض : هذا يدل على أن الملائكة كالمجبرين على طاعتهم والأيام مترددون بين الطرفين والاختيار أفضل من المجبور وهذا مضطرب لأن التردد ما دام يبقى استحالة صدور الفعل وإذا حصل الترحيح التحق بالموجب فكان للأنبياء خيرات بالقوة وبواسطة الملائكة تصير خيرات بالفعل ، أما الملائكة فهم خيرات بالفعل فإين هذا من ذلك الحجة التاسعة : المروحاتيات محصة بالمهاكل وهي السيارات السبعة وسائر النفوس والأفلاك كالأبدان والكواكب كالثقوب والملائكة كالأرواح فنية الأرواح إلى الأرواح كنسبة الأبدان إلى الأبدان ثم إذا تعلم أن اختلافات 'حوال الأفلاك مبادي، حصول اختلافات في أحوال هذا العالم فانه يحصل من حركات الكواكب اتصالات مختلفة من التأسيس والتثليث والتربيع والتقابنة والتقاربة وكذا مناطق الأفلاك نازة نصير منطقة بعضها على البعض وبذلك هو المرتق فحينئذ يظل عمادة العالم وأخرى يفصل بعضها عن البعض فتتغل العجارة من جانب من هذا العالم العلوي مستوية على هياكل العالم السفلي فكذلك أرواح العالم السفلي لا سبيل وقد دلت البحوث الحكيمة والعلوم الفسفية على أن أرواح هذا العالم معلولات لأرواح العالم العلوي وكما دلت هذه الأرواح معلولات لكلمات تلك الأرواح ونسبة هذه الأرواح إلى تلك الأرواح كالشعلة الصغيرة بالنسبة إلى قرص الشمس والقطرة الصغيرة بالنسبة إلى البحر الأعظم فهذه هي الأثر وهناك مبدأ والمعاد فكيف يليق النفوس بأعضاء المساواة فصلا عن الزيادة الاعتراض : كل ما ذكرتموه منارغ فيه لكن بتدبير تسليمه فالبحت باقي بعد أن بينا أن الوصول إلى اللذيد بعد الحرمان الذي من الوصول إليه على سبيل الدوام فهذه الحجة غير

حاصلة ولا للبشر . الحجة العشرية : قالوا : لروحانيات الملكية مبادئ لروحانيات هذا العالم ومعادها والبناء أشرف من دى المبدأ لأن كل كيان يحصل لدى المبدأ فهو مستفاد من المبدأ والمنفرد أقل حالاً من الواجب وكذلك المعاد يجب أن يكون أشرف ، فعلم الروحانيات عالم الكمال فالبناء منها والمعاد إليها والمصدر عنها والمراجع إليها ، وأيضاً فإن الأرواح إنما نزلت من عالمها حتى اتصلت بالأبدان فتوسخت بأوصار الأجسام ثم ظهرت عنها بالأعلاق الزكية والأعمال المرضية حتى اتصلت عنها إلى عالمها الأول فالنزل هو النشأة الأولى وانصعود هو النشأة الأخرى فعرف أن لروحانيات أشرف من الأشخاص البشرية . الاعتراض : هذه الكليات يستمونها على نهي المعاد ونهي حشر الأجساد ودرهم غوط افتداد . الحجة الحادية عشرة : اليس أن الأنبياء صلوات الله عليهم تغفت كتبهم على أنهم لا ينطقون بشيء من المعارف والعلوم إلا بعد توحى فهذا اعتراف بأن علومهم مستفادة منهم اليس أنهم انفقوا على أن الملائكة هم الذين يعيرونهم عن أعدائهم كما في قلع مدائن قوم لوط وفي يوم بدر وهم الذين جذبهم إلى مصابيحهم كما في قصة نوح في نحر السفينة فإذا انصرفوا على ذلك فمن أين وقع لكم أن تفضلتمهم على الملائكة مع نصرتهمم باقتدارهم إليهم في كل الأمور . الحجة الثانية عشرة : لتقسيم العقلي قد دل على أن الأحياء إما أن تكون خيرة محضة أو شريرة محضة أو تكون خيرة من وجه شريرة من وجه فالخير المحض هو النوع الملكي والشرير المحض هو النوع الشيطاني والمتوسط بين الأمرين هو النوع البشري وأيضاً فإن الإنسان هو الناصق المائت وعن جانيه قسمان أخرون . أحدهما : الناطق الذي لا يكون مائتاً وهو الملك : والآخر المائت الذي لا يكون ناطقاً ومع بهائم نفسة العقل على هذا الوجه قد دلت على كون البشر في الدرجة المتوسطة من الكبر والملك يكون في الطرف الأقصى من الكمال فالقول بأن البشر أفضل قلب للقسمة العقلية ومنازعة في ترتيب الموجود الاعتراض : إن المراد من الفضل هو كثرة الثواب فلم يلزم إن الملك أكثر ثواباً فهذا يحصل ما قيل في هذا الباب من الوجوه العقلية وبما في التوفيق . واحتج من قال بفضل الأنبياء عن الملائكة بالأمور . أحدهما : أن الله تعالى أمر الملائكة بالسجود لآدم وثبت أن آدم لم يكن كالقنبل بل كانت السجدة في أخيفة له ، وإذا ثبت ذلك وجب أن يكون آدم أفضل منهم لأن السجود نهاية التواضع وتكليف الأشرف بنهاية التواضع للأدنون مستطبع في العقول فإنه ينبغي أن يؤمر أو يخيف بأن يحكم أقل الناس بقضاة في اللغة فدل هذا على أن آدم عليه السلام كان أفضل من الملائكة . وثانيها : أن الله تعالى جعل آدم عليه السلام خليفة له والمراد منه خلافة الولاية لقوله تعالى (يا داود إنا جعلك خليفة في الأرض فاحكم بين الناس بالحق) ومعلوم أن أعلى الناس منصباً عند الملك من كان فائزاً مقامه في

الولاية والتصرف ، وكان خليفة له فهذا يدل على أن آدم عليه السلام كان أشرف المخلوقين وهذا متأكد بقوله (وسخر لكم ما في البر والبحر) ثم أكد هذا التعميم بقوله (خلق لكم ما في الأرض جميعاً) فبلغ آدم في منصب الخلافة إلى أعلى الدرجات فالدنيا خلقت منة لبقائه والأخرة ملكة لجزائه وصارت الشياطين مملوئين بسبب التكبر عليه والجن رهينة والملائكة في طاعته وسجوده والتواضع له ثم صار بعضهم حافظين له ولذريته وبعضهم منزلين لورقه وبعضهم مستغفرين لزلزلاته ثم إنه سبحانه وتعالى يقول مع هذه المناصب العالية (ولدينا مزيد) فإذن لا غاية لهذا الكمال والجلال . وثالثها : 'ن آدم عليه السلام كمن أعلم والأعلم أفضل ، أما إنه أعلم فلأنه تعالى لما طلب منهم علم الأسماء (قالوا سبحانه لا علم لنا إلا ما هلفنا أنك أنت العليم الحكيم) فعند ذلك قال الله تعالى (يا آدم أنبئهم بأسمائهم قل يا أيهاهم باسمائهم قال ألم أقل لكم) وذلك يدل على أنه عليه السلام كان عالماً بما لم يكونوا عالمين به وأما أن الأعلم أفضل فلقوله تعالى (قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون) ورابعها : قوله تعالى (إن الله اصطفى آدم ونوحاً وآل إبراهيم وآل عمران على العالمين) والعالم عبارة عن كل ما سوى الله تعالى وذلك لأن اشتقاق العالم على ما تقدم من العلم فكل ما كان عالماً على الله ودالا عليه فهو عالم ولا شك أن كل محدث فهو دليل على الله تعالى فكل محدث فهو عالم بقوله (إن الله اصطفى آدم ونوحاً وآل إبراهيم وآل عمران على العالمين) معناه أن الله تعالى اصطفاهم على كل المخلوقات ولا شك أن الملائكة من المخلوقات فهذه الآية تقتضي أن الله تعالى اصطفى هؤلاء الأنبياء على الملائكة . فإن قيل : يشكل هذا بقوله تعالى (يا بني إسرائيل اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم وأني فضلتكم على العالمين) فإنه لا يلزم أن يكونوا أفضل من الملائكة ومن محمد (ص) فكذلك هنا قال الله تعالى في حق مريم عليها السلام (إن الله اصطفاك وطهرك واصطفاك على نساء العالمين) ولم يلزم كونها أفضل من فاطمة عليها السلام فكذلك هنا قلنا ، الإشكال مدفوع لأن قوله تعالى (وأني فضلتكم على العالمين) خطاب مع الأنبياء الذين كانوا أصناف اليهود وحين ما كانوا موجودين لم يكن محمد موجوداً في ذلك الزمان ولا لم يكن موجوداً لم يكن من العالمين لأن المعلوم أن يكون من العالمين وإذا كان كذلك لم يلزم من اصطفاة الله تعالى إياهم على العالمين في ذلك الوقت أن يكونوا أفضل من محمد (ص) وأما جبريل عليه السلام فإنه كان موجوداً حين قال الله تعالى : (إن الله اصطفى آدم ونوحاً وآل إبراهيم وآل عمران على العالمين) فلزم أن يكون قد اصطفى الله تعالى هؤلاء عن جبريل عليه السلام وأيضاً فهب أن تلك الآية قد دخلها التخصيص لقيام الدلالة وهنا فلا دليل يوجب ترك الظاهر فوجب إجراؤه على ظاهره في العموم . وخامسها قوله تعالى (وما أرسلناك إلا رحمة

للعالمين) والملائكة من جملة العالمين فكان محمد عليه السلام رحمة لهم موجب أن يكون محمد أفضل منكم . وسأسمها : أن عبادة البشر أشق فوجب أن يكونوا أفضل وإثما فثنا بها أشق لوجوه . الأول : أن لأدمي له شهوة داعية إلى المعصية والميل لئلا يست له هذه الشهوة والفعل مع المعارض القوي أشد منه بدون المعارض فإن قيل الملائكة ختم شهوة تدعوهم إلى المعصية وهي شهوة الرئاسة قلنا يجب أن الأمر كذلك فكان البشر ختم أنواع كثيرة من الشهوات مثل شهوة البطن والفرج والرئاسة والملك ليس له من تلك الشهوات إلا شهوة واحدة وهي شهوة الرئاسة وإيفائهم بأنواع كثيرة من الشهوات تكون الطاعة عليه أشق من إيفائهم بشهوة واحدة . الثاني : أن الملائكة لا يعملون إلا بالخص لقوله تعالى (لا علم لنا إلا ما علمنا) وقال (لا يسئرونه بالقول وهم بأمره يعملون) والبشر هم قوة الاستمساك والتمسك قال تعالى (فاعبروا يا أولي الأبصار) وقال معاذ بن جبل عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه (ﷺ) في ذلك . ومعلوم أن العمل بالاستمساك أشق من العمل بالخص الثالث : أن الشهوات للبشر أكثر مما للملائكة لأن من جملة الشهوات القوية كون الأهل والأولاد والأنجم المنيعة أسباباً لحوادث هذا العالم فبشر يحتاجوا إلى دفع هذه الشهوة والملائكة لا يحتاجون لأهل ساكنون في عالم السموات مبشاهة أن كيفية افتقارها إلى المدير الصانع . الرابع : أن الشيطان لا سبل له إلى وسوسة الملائكة وهو مسيطر على البشر في الوسوسة وذلك لخلاف عظيم إذا ثبت أن صانعهم أشق فوجب أن يكونوا أكثر توباً بالنص لقوله عليه الصلاة والسلام : أفضل العبادات أحرزها أي أشقها وأما التماس فلما نعلم أن الشيخ الذي لم يبق له ميل إلى النساء إذا امتنع عن الزنا طيبته فضيلة كفضلة من يمنع عهن مع الميل الشديد والشرق لعظيم فكذلك ههنا وسابعها : أن الله تعالى خلق الملائكة عقولا بلا شهوة وخلق البهائم شهوات بلا عقل وخلق الأدمي وجمع فيه بين الأمرين فصار الأدمي بسبب العقل فوق البهيمة بدرجة لا حد لها فوجب أن يصير بسبب الشهوة دون الملائكة ثم وجدنا الأدمي إذا غلب هواه عقله حتى صار يحمل بهواه دون عقله فإنه يصير دون البهيمة على ما قال تعالى (ولعلك كلالناهم بل هم أصل) ولذلك صار مصيرهم إلى النار دون البهائم فيجب أن يتأذى إذا غلب عقله هواه حتى لا يعمل بجوى نفسه شيئا بل يعمل بجوى عقله أن يكون فوق الملائكة اعتباراً بالأحد المظروف بالآخر . وثامها : أن الملائكة حفظه ويتركم محفوظون والمحمضون أحرز وأشرف من المحفوظ فيجب أن يكون بنو آدم أشرف من الله تعالى من الملائكة . وثامها : ما روى أن جبريل عليه السلام أخذ بركاب محمد (ﷺ) حتى أركبه على البراق ليلة النحر وهذا يدل على أن محمد (ﷺ) فضل منه ولم يوصى محمد عليه الصلاة والسلام إلى بعض الملائكة تحف عنه جبريل عليه السلام وقال في حديثه أن الله

لا حترقت « وعاشرها : قوله عليه الصلاة والسلام « إن لي وزيرين في السماء ووزيرين في الأرض » أما اللذان في السماء فجبريل وميكائيل ، وأما اللذان في الأرض فأبو بكر وعمر « فذل هذا الخبر على أن محمداً ﷺ كان كذلك وجبريل وميكائيل كانا كالوزيرين له والملك أفضل من الوزير فلزم أن يكون محمداً أفضل من الملك . هذا تمام القول في دلائل من فضل الشرع على الملك . أجاب القائلون بتفصيل الملك عن الحجّة الأولى فقالوا : قد سبق بيان أنه من الناس من قال : المراد من السجود هو التواضع لا وضع الجبهة على الأرض ومنهم من سلم أنه عبارة عن وضع الجبهة على الأرض لكنه قاله السجود لله وأدم قبله السجود وعلى هذين القولين لا إشكال أما إذا سلمنا أنه السجود كان لآدم عليه السلام فلم قلتم إن ذلك لا يجوز من الأشرف في حق الشريف وذلك لأن الحكمة قد تقتضي ذلك كثيراً من حب الأشراف وإظهار النهاية في الانقياد والطاعة فإن للسultan أن يجلس أقل عبيده في الصدر وأن يأمر الأكابر بخدمته ويكون غرضه من ذلك إظهار كونهم مطيعين له في كل الأمور متفلسين له في جميع الأحوال فلم لا يجوز أن يكون الأمر ههنا كذلك وأيضاً أليس من مدعيها أنه (يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد) وأن أفعاله غير محجلة ولذلك قلنا إنه لا اعتراض عليه في خلق الكفر في الإنسان ثم في تعذيبه عليه أبد الآباء وإذا كان كذلك فكيف يعترض عليه في أن يأمر الأعلى بالسجود للأدنى وأما الحجّة الثانية : فجوابها أن آدم عليه السلام إنما جعل خليفة في الأرض وهذا يقتضي أن يكون آدم عليه السلام كان أشرف من كل من في الأرض ولا يدل على كونه أشرف من ملائكة السماء فإن قيل فلم لم يجعل واحداً من ملائكة السماء خليفة له في الأرض قلنا لوجوه منها أن أنبشراً يطيقون رؤية الملائكة ومنها أن الجنس إلى الجنس ميل ومنها أن الملائكة في نهاية الطهارة والعصمة وهذا هو المراد بقوله تعالى (ولو جعلناه ملكاً لجعلناه رجلاً) وأما الحجّة الثالثة : فلا نسلم أن آدم عليه السلام كان أعلم منهم أكثرها في الباب أن آدم عليه السلام كان عالماً بتلك اللغات وهم ما علموها لكن لعلمهم كانوا عاقلين بمناظر الأشياء مع أن آدم عليه السلام ما كان عالماً بها والذي يحض هذا أن توافقنا على أن محمداً ﷺ أفضل من آدم عليه السلام مع أن محمداً ﷺ ما كان عالماً بهذه اللغات بأسرها وأيضاً فإن إبليس كان عالماً بأن قربه الشجرة مما يوجب خروج آدم عن الجنة وأدم عليه السلام لم يكن عالماً بذلك ولم يلزم منه كون إبليس أفضل من آدم عليه السلام ولقد هدد قال لسلطان أحطت بما لم تحيط به ولم يلزم أن يكون الهدد أفضل من سلطان سلمنا أنه كان أعلم منهم ولكن لم لا يجوز أن يقال إن طاعتهم أكثر إخلاصاً من طاعة آدم فلا حرم كان ثوابهم أكثر . أما الحجّة الرابعة : فهي أخرى الوجوه المذكورة . أما الحجّة الخامسة : وهي قوله تعالى (وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين)

فلا يلزم من كون محمد ﷺ رحمة لهم أن يكون أفضل منهم كما في قوله (فانظر الى ثلار رحمة الله كيف يحيي الأرض بعد موتها) ولا يمنع أن يكون هو عليه الصلاة والسلام رحمة لهم من وجه وهم يكونون رحمة له من وجه آخر . وأما الحجّة السادسة : وهي أن عبادة البشر أشقّ فهذا يقتضي ما أنا نرى الواحد من الصوفية يتحمل في طريق المجاهدة من المشاق والمناعب ما يقطع بأنه عليه السلام لم يتحمل مثلاً مع أنا نعلم أن محمداً ﷺ أفضل من الكل وماذا كان إلا أن كثرة الثواب مبنية على الإخلاص في النية ويجوز أن يكون الفعل أسهل لا أن إخلاصه الآتي به أكثر فكان الثواب عليه أكثر . أما الحجّة السابعة : فهي جمع بين الطرفين من غير جامع . وأما الحجّة الثامنة : وهي أن المحفوظ أشرف من الحافظ فهذا ممنوع على الاختلاف بل قد يكون الحافظ أشرف من المحفوظ كالأمير الكبير الموكّل على المهين من الجند . وأما الوجهان الآخران : فهما من باب الأجل وهما معارضتان بما رويانه من شدة تواضع الرسول ﷺ فهما آخر المسألة وبالله التوفيق .

﴿ المسألة الخامسة ﴾ اعلم أن الله تعالى لما استثنى إبليس من الساجدين فكان يجوز أن يظن أنه كان معذوراً في ترك السجود فينبى تعالى أنه لم يسجد مع القدرة وزوال العذر بقوله 'بلى' لأن الإباء هو الامتناع مع الاحتياز ، أما من لم يكن قادراً على الفعل لا يقال له إنه أبى ثم قد كان يجوز أن يكون كذلك ولا ينضم اليه التكبر فينبى تعالى 'إن ذلك الإباء كان على وجه الاستكبار بقوله واستكبر ثم كان يجوز أن يوجد الإباء والاستكبار مع عدم الكفر فينبى تعالى أنه كفر بقوله (وكان من الكافرين) قال القاضي هذه الآية تدل على بطلان قول أهل الجبر من وجوه . أحدها : أنهم يزعمون أنه لما لم يسجد لم يقدر على السجود لأن عندهم القدرة على الفعل منتفية ومن لا يقدر على الشيء يقال إنه أباه ، وثانيها : أن من لا يقدر على الفعل لا يقال استكبر بأن لم يفعل لأنه إذا لم يقدر على الفعل لا يقال استكبر عن الفعل وإنما بوصف بالاستكبار إذا لم يفعل مع كونه لو أراد الفعل لا يمكنه . وثالثها : قال تعالى (وكان من الكافرين) ولا يجوز أن يكون كافراً بأن لا يفعل ما لا يقدر عليه . ورابعها : أن استكباره وامتناعه خلق من الله فيه فهو بان يكون معذوراً أو من أن يكون مذموماً قال ومن اعتد مذهباً يفهم العذر لا ينسب فهو حاسر المصفة ، والجواب عنه أن هذا القاضي لا يزال يطالب في تكثير هذه الوجوه وحاصلها يرجع إلى الأمر والنهي والثواب والعقاب فنقول له نحن أيضاً : صدور ذلك الفعل عن إبليس عن قصد وداع أو لا عن قصد وداع ؟ فإن كان عن قصد وداع فمن أين ذلك القصد ؟ أوقع لا عن فاعل أو عن فاعل هو العبد أو عن فاعل هو الله ؟ فإن وقع لا عن فاعل كيف يثبت الصانع وإن وقع عن العبد فوقع ذلك القصد عنه إن كان عن قصد

آخر فيلزم التسلسل وإن كان لا عن قصد فقد وقع الفعل لا عن قصد وسبطله وإن وقع من فاعل هو الله فحينئذ يلزمك كل ما أوردته علينا ، أما إن قلت وقع ذلك للفعل عنه لا عن قصد وداع فقد ترجح الممكن من غير مرجح وهو يسد باب إثبات التصانع وأيضاً فإن كان كذلك كان وقوع ذلك المفعل تلقائياً والاعتقالي لا يكون في وسعه واختياره فكيف يؤثر به وينهى عنه فبأيها التقاضي ما الفائدة في التمسك بالأمر والنهي ، وتكثير اللوحوه التي يرجع حاصلها إلى حرف واحد مع أن مثل هذا البرهان الفاعل يقطع خلفك ، ويستاصل عروفي كلامك ولو أجمع الأولون والآخرون على هذا البرهان لما تخلصوا عنه إلا بالتزام وقوع الممكن لا عن مرجح وحينئذ يسد باب إثبات التصانع أو بالتزام أنه يفعل الله ما يشاء وبحكم ما يريد وهو جبراً .

﴿ المسألة السادسة ﴾ للعقلاء في قوله تعالى (وكان من المكافرين) قولان : أحدهما : أن إبليس حين اشتغاله بالعبادة كان منافقاً كافرأ وفي تقرير هذا القول وجهان ، أحدهما : حكى محمد بن عبد الكريم الشهرستاني في أول كتابه المسعى بالملل والنحل عن مازي شارح الأناجيل الأربعة وهي المذكورة في التوراة مصروفة على شكل مناظرة بينه وبين الملائكة بعد الأمر بالسجود قال إبليس للملائكة إني أسلم أن في إلهاً هو خالقي ، وموجدي ، وهو خالق الخلق ، لكن بي على حكمة الله تعالى أسئلة سبعة ، الأول : ما الحكمة في الخلق لا سيما إنه كان دائماً أن الكافر لا يستوجب عند خلقه إلا الالام ؟ الثاني : ثم ما الفائدة في التكليف مع أنه لا يعود منه ضر ولا نفع وكل ما يعود إلى المكلفين فهو قادر على تحصيله فسم من غير واسطة التكليف ؟ الثالث : هب أنه كفني بمعرفته وطاعته فلماذا كفني السجود لآدم ؟ الرابع ثم لما عصيته في ترك السجود لآدم فلم لعني وأوجب عقابي مع أنه لا فائدة له ولا لغيره فيه ، وفي فيه أعظم الضرر ؟ الخامس : ثم لما فعل ذلك فلم مكنتي من الدخول إلى الجنة ووسوست لآدم عليه السلام ؟ السادس : ثم لما فعلت ذلك فلم سلطني على أولاده ومكنتي من اغوائهم وإضلالهم ؟ السابع : ثم لما استمهلت المدة الطويلة في ذلك ، فلم أمهلني . وسنوم أن العالم لو كان خالياً عن الشر لكان ذلك خيراً ؟ قال شارح الأناجيل : فأوحى الله تعالى إليه من مرامقات الجلال والكبرياء : يا إبليس إلك ما عرفني ، ولو عرفني لعلمت أنه لا اعتراض علي في شيء من أفعالي فإني أنا الله لا إله إلا أنا لا أسأل عما أفعل . وأعلم أنه لو اجتمع الأولون والآخرون من الخلائق وحكموا بتحسين العقول وتقييده لم يخلصوا عن هذه الشبهات غلباً وكان الكل لازماً ، ثم إذا أجبت بذلك الجواب الذي ذكره الله تعالى زالت الشبهات واندفعت الاعتراضات وكيف لا وكما أنه سبحانه واجب الوجود في ذاته واجب الوجود في صفاته فهو مستثنى في فاعليته عن المؤثرات والمزجعات إذ لو أنقر لكان قهراً لا غياً فهو سبحانه

مصطح الحاجات ومتتهى الرغبات ومن عنده نيل الطلبات ، إذا كان كذلك لم تنطرق النية إلى إفعاله ولم يتوجه لاعتراضه على مخالفته وما أحسن ما قال بعضهم : جل جناب الجلال عن أن يوزن بميزان الاعتزال فهذا المثلل أجرى قوله تعالى (وكان من الكافرين) على ظاهره وقال إنه كان كافراً منافقاً منذ كان . الوجه الثاني : في تقرير أنه كان كافراً أبداً قول أصحاب الموافقة وذلك لأن الإيمان يوجب استحقاق المغاب الدائم واجمع بين الثواب الدائم والمغاب الدائم محال فإذا صدر الإيمان من المكلف في وقت ثم صدر عنه وانعياذ بالله بعد ذلك كفر فلما أن بقى الاستحقاقان معاً وهو محال على ما بيناه أو يكون انطاريء مزيلاً لتسابق وهو أيضاً محال لأن القول بالإيجاب باطل فثم يبرر إلا أن يقال إن هذا الفرض محال وشرط حصول الإيمان أن لا يصدر الكفر عنه في وقت قط فإذا كانت الخاتمة على الكفر علمنا أن الذي صدر عنه أولاً ما كان إيماناً إذا ثبت هذا فنقول : لا كان ختم إبليس على الكفر علمنا أنه ما كان مؤمناً قط ، لقول الثاني : أن إبليس كان مؤمناً ثم كفر بعد ذلك وهؤلاء اختلفوا في تفسير قوله تعالى (وكان من الكافرين) فمنهم من قال معناه وكان من الكافرين في علم الله تعالى أي كان عالماً في الآزل بأنه سيكفر حقيقة كان معلومة بالعلم لا بالمعلوم ، والوجه الثاني : أنه لما كفر في وقت معين بعد أن كان مؤمناً قبل ذلك فبعد مضي كفره صدق عليه في ذلك الوقت أنه كان في ذلك الوقت من الكافرين ومتى صدق عليه ذلك وجب أن يصدق عليه أنه كان من الكافرين جزء من مفهوم قولنا كان من الكافرين في ذلك الوقت ، ومتى صدق المركب صدق الفرد لا عمالة . الوجه الثالث : المراد من كان صار ، أي وصار من الكافرين . وههنا أبحاث ، والبحث الأول : اختلفوا في أن قوله تعالى (وكان من الكافرين) هل يدل على أنه وجد قبله جمع من الكافرين حتى يصدق القول بأنه من الكافرين ، قال قوم إنه يدل عليه أن كلمة من للتبعيض ، فالحكم عليه بأنه بعض الكافرين يقتضي وجود قوم آخرين من الكافرين حتى يكون هو بعضاً لهم والذي يؤكد ذلك ما روى عن أبي هريرة أنه قال : إن الله تعالى خلق خلقاً من الملائكة ثم قال لهم إني خالق بشر من طين فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين فقالوا لا تفعل ذلك فبعث الله عليهم نزراً فأخبرهم وكان إبليس من أولئك الذين أبوا ، وقال آخرون هذه الآية لا تدل على ذلك ثم لهم في تفسير الآية وجهان ، أحدهما : معنى الآية أنه صار من الذين وافقوه في الكفر بعد ذلك وهو قول الأصم وذكر في مثله قوله تعالى (والمنافقون والمنافعات بعضهم من بعض) فأمضاف بعضهم إلى بعض بسبب الموافقة في الدين فكذا مهنا لا كان الكفر ظاهراً من أهل الملجم عند نزول هذه الآية صح قوله وكان من الكافرين ، وثانيها : أن هذا إضافة لفرد من أفراد الماهية إلى تلك الماهية وصحة هذه الإضافة

لا تقتضي وجود تلك الماهية كما أن الحيوان الذي خلقه الله تعالى أولاً يصح أن يقال إنه فرد من أفراد الحيوان لا بمعنى أنه واحد من الحيوانات الموجودة خارج الذهن بل بمعنى أنه فرد من أفراد هذه الماهية وواحد من آحاد هذه الحقيقة ، وأعلم أنه يتفرع على هذا البحث أن إبليس هل كان أول من كفر بالله ، والذي عليه الأكثر أن أول من كفر بالله .

البحث الثاني : أن المعصية عند المعتزلة وعندنا ، لا ترجب الكفر ، أما عندنا فلأن صاحب الكبيرة مؤمن ، وأما عند المعتزلة فلأنه وإن حرج عن الإيمان فلم يدخل في الكفر ، وأما عند الخوارج فكل معصية كفر ، وهم نسكوا بهذه الآية ، قالوا إذا الله تعالى كفر إبليس تلك المعصية فدل على أن المعصية كفر ، الجواب إن قلنا إنه كافر من أول الأمر فهذا السؤال زائل ، وإن قلنا إنه كان مؤمناً ، فنقول إنه إما كفر لاستكباره واعتقاده كونه محمداً في ذلك التمرد واستدلاله على ذلك بقوله : (أنا خير منه) والله أعلم .

في المسألة السابعة : قال الأكثرون إن جميع الملائكة مأمورون بالسجود لآدم وأنجوا عليه برؤسهم . الأول : أن لفظ الملائكة صيغة الجمع وهي تفيد العموم لا سيما وقد وردت هذه اللفظة مقرونة بإكمال وجوه التأكيد في قوله (فسجد الملائكة كلهم أجمعون) . الثاني : هو أنه تعالى استثنى إبليس منهم واستثناء الشخص الواحد منهم يدل على أن من عدا ذلك الشخص كان داخل في ذلك الحكم ومن الناس من أنكر ذلك وقال المأمورون بهذا السجود هم ملائكة الأرض واستعملوا أن يكون أكابر الملائكة مأمورين بذلك ، وأما الحكماء فانهم يحملون الملائكة على الجواهر الروحانية وقالوا يستحيل أن تكون الأرواح السابوية متفاداة للغوس الناطقة إنما المراد من الملائكة المأمورين بالسجود القوى الجسمية البشرية الطليعة للنفس الناطقة والكلام في هذه المسألة مذكور في العقيديات .

ثم الجزء الثاني ويليه الجزء الثالث ، وأوله قوله تعالى
« وفلنا بآدم إسكن أنت وزوجك الجنة »

مهرست

جزءه الثاني من المختصر الكبير للأمام الفخر

المرادي

صفحة	صفحة
٢٦ المسألة الثانية في قوله تعالى والذين يؤمنون بالغيب	٢ سورة البقرة
٢٦ المسألة الثالثة في اشتقاق الإيمان	٢ المسألة الأولى في الإحاطة التي يتجر بها
٣٠ للمسألة الرابعة في بيان معنى الغيب	٣ المسألة الثانية تتضمن معنى فوائده
٣١ للمسألة الخامسة قول من قال: المراد بالغيب الملهي للنظر	السور وبيان أفرادها وحكمها الأتيان بها
٣٢ المسألة السادسة في قوله تعالى ويقيمون الصلاة	١٢ المسألة الأولى في معنى الاشتراك في ذلك الكتاب
٣٢ للمسألة السابعة في معنى لفظ الصلاة	١٥ المسألة الثانية في كون اسم الاشتراك مذكر والمشار إليه مؤنثا
٣٣ المسألة الثامنة في معنى الرزق	١٥ مسألة الثالثة تتضمن بين أسماء القرآن ومعنى كل اسم منها وحكمه تبعه بها
٣٤ المسألة التاسعة في معنى الاتصال	٢٠ مسألة الرابعة في بيان اتصال قول «الم» بقوة ذلك الكتاب
٣٥ المسألة العاشرة في قوله تعالى ورزقهم يوم تقومون	٢٠ المسألة الأولى في معنى قوله تعالى ولا رب فيه
٣٥ المسألة الأولى في أن معنى الإيمان التصديق	٢١ مسألة الثانية في الرزق - على لفظ «فيه»
٣٦ مسألة الثانية في المراد من نزول الموحى	٢٢ مسألة الأولى في حقيقة الهدى
٣٦ المسألة الثالثة في قوله تعالى والذين يؤمنون بما أنزل إليك	٢٢ المسألة الثانية في معنى انتهى
٣٦ مسألة الأولى في تسمية الدنيا والآخرة	٢٤ المسألة الثالثة في المسؤولات في كون الشيء هدى وجلبلا
٣٦ مسألة الثانية في معنى اليقين	٢٥ مسألة الرابعة في بيان قوله «مصدى الخفي» من حيث الأعراب
٣٧ مسألة الثالثة في مدح المؤمنين	٢٦ مسألة الأولى في مذاهب المختلفين في معنى الإيمان
٣٧ قوله تعالى ولوليت على هدى من ربه	
٣٧ المسألة الأولى في كيفية تعلق هذه الآية بما قبلها	

صفحة	موضوع
٣٧	المسألة الثانية معنى الاستعلاء في قوله «عل هدى»
٣٨	المسألة الثالثة في تكرير «أولئك»
٣٨	المسألة الرابعة «هم» فعل وله فائدتان
٣٨	المسألة الخامسة معنى التعريف في «الفلجود»
٣٨	المسألة السادسة في معنى الفلج
٣٨	المسألة السابعة في أقوال السجعية والمرحفة
٣٩	قوله «إن الذين كفروا سواء عليهم» الآية
٣٥	المسألة الأولى في أن «إن» حرف أشبه الفعل
٤٠	المسألة الثانية اختلاف البهريين والكوفي في حرف «إن»
٤١	المسألة الثالثة في اختلاف المعاصي لاختلاف الألفاظ
٤٢	المسألة الأولى في تحقيق حد «كفر»
٤٣	المسألة الثانية قولهم «إن الذين كفروا» أخبار عن كفرهم بصيغة الماضي
٤٤	المسألة الثالثة قولهم «إن الذين كفروا» صيغة للمجمع مع لام التعريف
٤٤	المسألة الرابعة في اختلاف أهل التفسير في قوله تعالى «الذين كفروا»
٤٥	في قوله تعالى «سواء عليهم أنفرتهم أم لم تنذرهم الآية»
٤٥	في قوله تعالى «سواء عليهم»
٤٥	المسألة الأولى في معنى «سواء»
٤٥	المسألة الثانية في ارتفاع «سواء»
٤٦	المسألة الثالثة اتفاقهم على أن الفعل لا
٤٦	يخرج عنه
٤٦	المسألة الرابعة في المفعلة، وأم مجردتان لمعنى الإضمار
٤٦	المسألة الخامسة في قراءات «أنفرتهم» ٤٧ المسألة السادسة في معنى الأنظر
٤٧	المسألة الأولى في قوله تعالى «لا يؤمنون»
٤٧	المسألة الثانية في احتجاج أهل السنة في تكرير «لا يطلق»
٥١	في قوله تعالى «نخسف لهم ظلمهم» الآية
٤٩	المسألة الأولى: الحتم وملكتم أخوان
٥١	المسألة الثانية لاختلاف الناس في الحتم
٥٧	المسألة الثالثة الألفاظ الواردة في القرآن في معنى الحتم
٥٨	المسألة الرابعة في كون الأسباح داخلية في حكم الحتم والتمنعية
٥٩	المسألة السادسة في حكمه جمع المثلث والأبصار وتوحيد السمع
٥٩ ٥٩	المسألة السابعة في التفضل بين السمع والبصر
٥٩	المسألة الثامنة في بيان أن محل الضم هو القلب
٥٩	المسألة التاسعة في كون البصر نور العين
٦٠	المسألة العاشرة في القراءات الواردة في قوله تعالى «غشوة»
٦٠	المسألة الحادية عشرة في أن العذاب مثل التكالي
٦٠	المسألة الثانية عشر تنافي المسلمين على تعدّي بيب الله المتكدر

صفحة	صفحة
٦٤ قوله تعالى «ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر الآية»	مصلحون
٦٥ المسألة الأولى في حقيقة التيقن	٧٤ قوله تعالى «وإذا قيل لهم آمنوا كما آمن
٦٦ المسألة الثانية في الاختلاف في كسر الكافر الأصل والمناقض أيما اتبع	الناس الآية
٦٧ المسألة الثالثة في أن الإيمان بقر المعرفة لا يكون إكثانا	٧٤ المسألة الأولى في أن الإيمان يجب أن يكون مقرونا بالإخلاص
٦٧ المسألة الرابعة في اشتقاق لفظ الإنسان	٧٤ المسألة الثانية في لام «من»
٦٧ المسألة الخامسة في أن قوله تعالى «ومن الناس من يقول آمنا الآية» نزلت في منافق أهل الكتاب	٧٥ المسألة الثالثة في القائل «آمنوا كما آمن
٦٨ المسألة السادسة في أن لفظ «من» صالحة للأفراد والجنس والجمع	الناس»
٦٨ قوله تعالى «يخادعون الله والذين آمنوا الآية»	٧٥ قوله تعالى «وإذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا الآية»
٦٩ المسألة الأولى في تم الحديث	٧٩ قوله تعالى «فولت للذين آمنوا
٦٩ المسألة الثانية في أنهم كيف خادعوا الله تعالى	الضلالة باحدى الآية
٦٩ المسألة الثالثة في الغرض من ذلك الخداع	٨٠ قوله تعالى «مثلهم كمثل الذي استوقد نارا الآية»
٧٠ المسألة الرابعة في القراءات الواردة في قوله «وما يخادعون»	٨٠ المسألة الأولى في معنى التل
٧٢ قوله تعالى «وإذا قيل لهم لا تفسدوا في الأرض الآية»	٨٠ المسألة الثانية في كسبه صفات المنافقين
٧٣ المسألة الأولى في بيان من التدمير لا تفسدوا في الأرض	٨٢ المسألة الثالثة في تشب الإجماع بنسور والكفر بالظلمة
٧٣ المسألة الأولى في بيان من القائل لا تفسدوا في الأرض	٨٤ قوله تعالى «صم بكم عسى فهم لا يرجعون»
٧٣ المسألة الثانية في معنى الفساد	٨٤ قوله تعالى «أو كصيب من السماء الآية»
٧٣ المسألة الثالثة في القائل «وما نحس	٨٩ المسألة الأولى والاستدلال على أن المعلوم شيء»
	٨٩ مسألة ثانية في أن الله تعالى ليس بشيء
	٨٩ المسألة الثالثة في أن مقدور اتعبد مقدور لله تعالى
	٨٩ المسألة الرابعة في أن المحسبات حال

صفحة	صفحة
١١١ المسألة الأولى في موضع لفظ «ندي» من الاعراب	حاشية مقنونة على تعالى
١١١ المسألة الثانية في كون «الندي» فلاشارة بلى المهر	٨٩ المسألة الخامسة في كذا تخصيص العام بما في الجملة
١١١ المسألة الثالثة في «نوع من الدلائل»	٩٠ المقوله في اقامة الدلالة على التوحيد والسورة والمداد
١١٢ المسألة الرابعة في كون الارض فراشا	٩٠ المسألة الأولى في مؤسسين والمكفر والخافين
١١٤ المسألة الخامسة في منافع الارض وصفاتها	٩٠ المسألة الثانية في الآيات المكية والمدنية
١١٥ المسألة السادسة الفصل بين انشاء والارض	٩١ المسألة الثالثة في أن الاقوال عبارات دالة على أمور
١١٦ قوله تعالى «والسما بناء»	٩١ المسألة الرابعة في كون حرف «باء» بناء البيد
١١٦ ١١٦ المسألة الأولى في ذكر امر السماء والارض	٩١ المسألة الخامسة «أي» وحيلة الى نداء ما فيه اللطف واللام
١١٦ المسألة الثانية في فضائل السماء	٩٦ المسألة السادسة في قوله تعالى «يا ايها نبات» اعيادكم
١١٧ المسألة الثالثة في فضائل السماء وما فيها	٩٥ المسألة السابعة سب وجود المعبادة
١٢٠ المسألة الرابعة في شرح كون اسماء بناء	٩٥ قوله تعالى «وذكركم الذي خلقكم وانذركم من قبلكم الآية»
١٢٣ قوله تعالى «فلا تعصوا الله ابداد»	٩٥ المسألة الأولى في الاستدلال على وجود الصانع
١٢٢ المسألة الأولى في مذاهب تعدد الاله	١٠٦ المسألة الثانية في بيان معنى الخلق
١٢٤ المسألة الثانية في بيان عدم جواز عبادة الاولاد	١٠٦ المسألة الثالثة في الأمر بعبادة الله تعالى
١٢٤ المسألة الثالثة جيلت في اليونانيين القدماء	١٠٩ المسألة الرابعة في استحقاق العبادة بالخلق
١٢٥ الكلام في النبوة	١٠٩ المسألة الخامسة في قوله تعالى «انطقكم تصوب»
١٢٥ قوله تعالى «وان كنتم في ريب مما نزلنا الآية»	١١٠ المسألة السادسة في الفراءات الواردة في قوله «خلقكم وانذركم من قبلكم»
١٢٥ المسألة الأولى في الاستدلال على النبوة	١١١ قوله تعالى «الذي جعل لكم الارض مراشاة»
١٢٧ المسألة الثانية في معنى لفظ قوله تعالى «ونزلنا»	
١٢٨ المسألة الثالثة في تعريف النبوة	
١٢٨ المسألة الرابعة في بيان قوله تعالى «فانظروا بمسورة من مثله»	

صفحة	صفحة
١٢٨ المسألة الخامسة في التحدي الواردة في التقرآن	١٢٧ المسألة الرابعة في لفظ «ما» في قوله تعالى «ومثلا ماء»
١٢٩ المسألة السادسة مرجع الضمير في قوله تعالى «من مثله»	١٢٨ المسألة الخامسة في اشتقاق ضرب المثل
١٢٩ المسألة السابعة في المراد من الشهداء	١٢٨ المسألة السادسة في انتصاب «مبوضعة»
١٣٠ المسألة الثامنة في لفظ «دون»	١٢٨ المسألة السابعة في اشتقاق البعض
١٣١ المسألة التاسعة في إبطال القول بالجهر	١٢٨ المسألة العاشرة في قوله تعالى «ما قولها»
١٣١ قوله تعالى «فإن لم تعملوا ولن تعملوا»	١٢٩ المسألة العاشرة في كون «أما» حرف فيه معنى الشرط
١٣٣ الكلام في المبدأ	١٢٩ المسألة العاشرة في معنى الحق
١٣٣ قوله تعالى «ويشتر الذين آمنوا وعملوا	١٢٩ المسألة الحادية عشرة في «مأخوذ»
الصالحات الآية	١٢٩ المسألة الثانية عشرة في معنى الأرض
١٣٤ المسألة الأولى في الجهر والشر	١٣٠ المسألة الثالثة عشرة في مرجع الضمير في «أنه الحق»
١٣٧ المسألة الثانية في كون الجنة والنار مختلقتين	١٣٠ المسألة الرابعة عشرة في نصب «مثلا»
١٣٨ المسألة الثالثة في مجامع اللغات	١٣٠ المسألة الخامسة عشرة في المبدأية والانضلال
١٣٨ قوله تعالى «الذين آمنوا وعملوا	١٣٠ المسألة السادسة عشرة في وصف المهتدين بالكثرة
الصالحات الآية	١٣٠ المسألة السابعة عشرة في اشتقاق لفظ الغاسق
١٣٩ المسألة الأولى في أن الأفعال غير داخلة في معنى الإيمان	١٣٠ المسألة الثامنة عشرة في معنى الميثاق
١٣٩ المسألة الثانية في أن من أتى بالإيمان والأفعال الصالحة له الجنة	١٣١ المسألة التاسعة عشرة في المراد من قوله تعالى «ويطمعون ما أمر الله به أن يوصل»
١٤٠ المسألة الثالثة في احتياج العترة بان الطاعة توجب الثواب	١٣١ المسألة العاشرون في المراد من قوله تعالى «ويؤمنون في الأرض»
١٤٠ المسألة الرابعة في معنى الجنة	١٣٢ قوله تعالى «كيف تكفرون بالله وكنتم أمماتا غافلين»
١٤٣ قوله تعالى «إن الله لا يستحي أن يعرض مثلا الآية»	١٣٣ المسألة الأولى في قول العترة في أن الكفر من قبل العبد
١٤٤ المسألة الأولى في اعتراض الكفار على ضرب الأمثال	
١٤٤ المسألة الثانية في معنى الحياة	
١٤٥ المسألة الثالثة في ضرب الأمثال	

صفحة	صفحة
١٧٣ المسألة الأولى في لفظ اذا	١٦٤ المسألة الثانية في معنى قوله تعالى
١٧٣ المسألة الثانية في تعريف لفظ الملك	وكنتم أمواتا
١٧٣ المسألة الثالثة تقديم الكلام في الملائكة	١٦٥ المسألة الثالثة في قول من قال بطلان
١٧٥ المسألة الرابعة في شرح كثرة الملائكة	عذاب المقر
١٧٩ المسألة الخامسة في هل كان جليل الله	١٦٥ المسألة الرابعة في قوله تعالى وكيف
تعالى لكل الملائكة لو بعضهم	تكفرون بالله الآية
١٧٩ المسألة السادسة في لفظ وحي	١٦٥ المسألة الخامسة قول المجسمة بملكانية
١٧٩ المسألة السابعة في لله المراء بالارض في	١٦٥ المسألة السادسة بطلان قول أهل
هذه الآية جميع الارض من مشرقها	الضبايح
لغربها	١٦٦ قوله تعالى وهو الذي خلق لكم ما في
١٧٩ المسألة الثامنة في معنى لفظ الخلقة	الارض جميعا الآية
١٨٠ قوله تعالى وخلقوا الجمال فيها من يفسد	١٦٧ المسألة الأولى في تنزيه الله تعالى عن
فيها الآية	الأفراض
١٨١ المسألة الأولى في محبة الملائكة	١٦٨ المسألة الثانية في قول أهل الإباحت
١٨٥ المسألة الثانية في هل الملائكة تغامر على	الفسخية
المعاصي أم لا	١٦٨ المسألة الثالثة في حرمة أرض الطون
١٨٦ المسألة الثالثة في إهراق دماءهم	١٦٨ المسألة الرابعة في نفي إعجابهم عن الله
١٨٧ المسألة الرابعة في موضع وجعلكم من	تعالى
الإهراق	١٦٨ قوله تعالى وهم استوى إلى السواء الآية
١٨٨ المسألة الخامسة في معنى التقديس	١٦٨ المسألة الأولى في معنى الاستواء
١٨٩ المسألة السادسة في قوله تعالى وهو	١٦٨ المسألة الثانية في أن خلق السموات
أعلم ما لا تعلمون	والارض في ستة أيام
١٨٩ قوله تعالى وهو علم يوم الاسماء كلها	١٦٩ المسألة الثالثة قول المحدث بن حسن
الآية	الارض قبل خلق السماء
١٩٠ المسألة الأولى في كون الصفات كلها	١٦٩ المسألة الرابعة الضمير في وهو
١٩١ المسألة الثانية في قوله من تعظيم يوم	١٦٩ المسألة الخامسة القول من السموات
الاسماء	هي الكواكب
١٩١ المسألة الثالثة فيمن قال بجواز تكليف	١٧٢ المسألة السادسة في قوله تعالى وهو
مالا يطلق	يكل شيء عليهم
١٩٢ المسألة الرابعة في الدلالة على نبوة يوم	١٧٣ قوله تعالى وإذا قال ربك للملائكة
عبد السلام	الآية

- ١٩٢ المسألة الخامسة في معنى قوله تعالى
 «وإن كنتم صلاتهم»
- ١٩٣ المسألة السادسة في فضل العلم
- ٢٠٤ الشراعت العظيمة في فضيلة العلم
- ٢١٨ المسألة السابعة في حد العلم
- ٢٢١ المسألة الثامنة في الألفاظ المرددة للعلم
- ٢٢٥ المسألة التاسعة في عدم حواجز إطلاق
 لفظ معلّم على الله تعالى
- ٢٢٨ قوله تعالى «قلوا سبحانه لا علم لنا
 إلا ما علمتنا الآية»
- ٢٣١ المسألة الأولى في أن المعلوم مخلوق
 لله تعالى
- ٢٣٧ المسألة الثانية في عدم معرفة الغيبات
- ٢٤٧ المسألة الثالثة في معنى العليم
- ٢٤٧ المسألة الرابعة في معنى الحكيم
- ٢٤٧ المسألة الخامسة في معرفة الله تعالى
 للاثبات، قبل حدوثها
- ٢٤٨ المسألة السادسة في إشغال هذه الآية
- على الجوف وانقروح
- ٢٤٩ قوله تعالى «وإذا قلنا تلمذواكم استجونا
 لأدم لآية»
- ٢٤٩ المسألة الأولى في أن الأمر بالسجود كان
 قبل خلقه نعم عليه بسلام
- ٢٤٩ المسألة الثانية في أن السجود لأدم لم
 يكن سجد عبادة
- ٢٣١ المسألة الثالثة في أن إبليس هل تكلم من
 الملائكة أم لا
- ٢٤٣ المسألة الرابعة في التفصيل بين الملائكة
 عندهم السلام وأنشر
- ٢٥١ المسألة الخامسة في عدم علم إبليس في
 الامتناع عن السجود
- ٢٥٥ المسألة السادسة في القول بأن إبليس
 كان منافقا قبل الأمر بالسجود
- ٢٥٧ المسألة السابعة في القول بأن أمر
 السجود كان لجميع الملائكة عليهم
 السلام